BULLETIN

DE

LITTÉRATURE ECCLÉSIASTIQUE

PUBLIÉ PAR L'INSTITUT CATHOLIQUE DE TOULOUSE

no. 14

1912

QUATRIÈME SÉRIE. — TOME IV

ALMA COLLEGE
BLE
LIBRARY
P
Alma, California

RÉDACTION ET ADMINISTRATION : 31, Rue de la Fonderie

TOULOUSE

27161

SPÉCULATION MÉTAPHYSIQUE ET PROGRÈS SCIENTIFIQUE (1)

MESSEIGNEURS,
MESDAMES, MESSIEURS,

Parmi les idées qui exercent sur l'esprit de nos contemporains une attraction plus forte, et qui servent ordinairement à résumer leurs aspirations, celles de science et de progrès sont assurément les plus populaires, mais peut-être aussi les plus incomprises. Bien peu, en effet, sont exactement renseignés sur leur contenu véritable et sur la nature du rapport qui les unit. Cette ignorance, il est vrai, ou cette erreur commune d'appréciation, loin de nuire au prestige de ces deux *idoles de la tribu*, leur vaut, au contraire, un culte plus exclusif et plus jaloux, puisque la science et le progrès doivent être, au jugement de quelques-uns, dont la thèse tend de jour en jour à se vulgariser, les facteurs d'une humanité plus parfaite, caractérisée principalement par la rupture avec tout dogmatisme métaphysique et par une recherche du bonheur uniquement fondée sur la connaissance et la mise en valeur progressive des forces de la nature. La déduction abstraite, en tant qu'elle s'applique à ce qu'il y a de phénoménal et de sensible dans les choses, c'est-à-dire au mouvement et à la quantité, l'observation et les constatations érudites et positives, l'expérimentation et l'induction, et plus encore les applications pratiques qui en découlent, ce sera désormais toute la science, et l'on n'ira plus chercher les conditions

(1) Cette étude a été lue par M. l'abbé Hourcade, professeur de théologie scolastique, à la séance solennelle de rentrée, le 14 novembre 1911.

du progrès en dehors de l'homme et du monde, mais en eux-mêmes et dans l'autonomie de leur activité.

Cette hostilité à l'égard de toute métaphysique et, plus expressément, de toute théologie, n'existe, il faut le dire, chez plusieurs, qu'à l'état latent, et s'ils se font du progrès scientifique une conception un peu superstitieuse, ils s'efforcent néanmoins de n'y mêler aucune intolérance. Ils admettent assez volontiers la compatibilité et même une certaine alliance de la spéculation et de la dialectique, où excella le moyen âge, avec le procédé expérimental et inductif, tant prisé par notre siècle; mais c'est plutôt par libéralisme intellectuel que pour avoir aperçu le lien profond qui en fait l'unité et l'essentielle prépondérance de la métaphysique et, plus particulièrement, de la théologie. Il ne sera donc pas inutile, en présence de l'intransigeance ennemie des uns et de la sympathie suspecte des autres, de revendiquer, pour la méthode et les doctrines scolastiques, la place et la fonction qui leur revient, en exposant brièvement les rapports de la métaphysique et, plus spécialement, de la théologie spéculative, avec le progrès scientifique entendu dans son acception la plus large et la plus compréhensive. Cette question, à la vérité, est assez dépourvue des attraits où se complaît naturellement l'imagination, et il faut, pour la résoudre, savoir faire à l'abstraction et à ses austérités une part plus grande que de coutume. Mais son importance, dûment appréciée, compense si parfaitement sa difficulté, qu'il n'a pas semblé téméraire de présumer, pour les considérations qui vont suivre, la plus bienveillante et la plus indulgente attention.

Il est nécessaire, tout d'abord, de dégager la notion de progrès des préjugés qui l'obscurcissent et l'altèrent. Bien souvent, en effet, l'on identifie le progrès avec les avantages de la civilisation matérielle, lesquels seraient, au surplus, inséparables d'une amélioration sociale et morale, toutes les fonctions de la vie étant solidaires et, pareillement, tous les accroissements dont elles sont susceptibles. L'homme progresserait donc en raison directe des commodités de l'existence, de l'abondance et de la

variété des moyens qui suppriment la douleur, augmentent le confort, et procurent le maximum de jouissance sensible, soit esthétique et artistique, soit simplement sensuelle, avec le minimum de labeur et de privation. Certes, cette diffusion du bien-être ne va pas sans un effort intense qui consume prématurément plus d'une vie humaine. Mais cet effort même, dans son essence, n'a rien de commun avec le progrès : tout au contraire, celui-ci consiste dans la simplification du travail qui résulte de la perfection de l'outillage et des instruments de l'usine ou du laboratoire, et dans la substitution de plus en plus complète de l'impassibilité des causes purement mécaniques à l'infirmité de la main-d'œuvre humaine. Il est davantage encore et surtout dans la plus grande somme de prospérité économique et de sensations agréables ou de satisfactions utilitaires qui dérive de ce labeur mieux organisé et dispose graduellement l'humanité à jouir de tous les profits du travail, sans en connaître la peine.

Or, rien n'est plus erroné qu'une telle conception. En effet, qui dit progrès, dit passage d'un degré d'être à un autre degré supérieur, soit que l'on considère les différences par lesquelles se hiérarchisent les genres et les espèces, soit que l'on envisage les moments successifs de l'évolution d'une même substance dans les limites de sa nature spécifique : et par exemple, les animaux les plus rudimentaires marquent, dans l'organisation de la matière, un progrès sur les représentants les plus développés du règne végétal, parce qu'en eux la vie de relation ou sensibilité s'ajoute aux actes de la vie végétative; de même la maturité de l'âge confère à l'homme adulte une plénitude de vigueur qui n'existe chez l'enfant qu'à l'état élémentaire, et le mouvement d'une machine à haute pression est, comme tel, d'autant plus parfait que sa tension approche davantage du nombre extrême d'atmosphères auquel elle peut atteindre. Or, être, c'est agir, ou, du moins, pouvoir agir. Car s'il est vrai que l'on agit ou que l'on est capable d'agir dans la mesure où l'on est, la réciproque n'est pas moins certaine. La passivité, en effet, est essentiellement un état de subordination et de sujétion, et, dès lors, ne constitue pas tant la perfection d'un être que son

imperfection et sa limitation. Par suite, un être qui serait naturellement passif avant d'être actif, ne serait absolument pas, puisque, chez lui, l'imperfection ou le non-être précéderait absolument l'être et la perfection. Et parce que ce qu'il y a de plus primitif en toutes choses, c'est l'être, il s'ensuit que le pouvoir au moins éloigné d'opération est au fond de toutes les substances comme leur attribut le plus intime, sans préjudice toutefois de la passivité qui les subordonne au premier moteur et qui ne consiste point dans une sorte de substratum négatif ou privatif de leur activité, mais dans la limitation même intrinsèque de cette activité.

Mais si l'être est essentiellement pour l'opération, il faut en déduire que ce qui n'agit point ou cesse d'agir, n'est pas ou cesse d'être. D'où cette conclusion manifeste : être davantage, c'est agir avec plus d'intensité et d'efficacité, ou, en d'autres termes, le progrès de l'être, c'est le progrès de l'action. Celui-là donc progresse vraiment qui exerce et déploie ses facultés dans le sens d'une opération plus parfaite en son espèce, plus décisive en ses résultats; et l'avantage de l'insecte sur les géants de nos forêts, de l'adulte sur le nouveau-né, d'un mouvement plus accéléré sur un autre du même mobile qui le serait moins, se tire d'un degré d'activité plus excellent ou d'une transformation plus intégrale du potentiel en travail. Le progrès, ce n'est donc ni la séduction que dégage le brillant décor de notre vie sociale, ni le surcroît de délectation passive que procure l'usage des élégances ou des utilités qui nous affectent du dehors, ni le développement du confort et des facilités d'existence, en tant qu'il vise à multiplier les substituts artificiels auxquels incombera la dépense d'énergie requise pour la satisfaction des besoins et des désirs de l'homme. Il consiste, au contraire, dans l'effort qui poursuit sans se lasser les fins convenables à notre nature, et qui n'aspire pas au succès pour se reposer dans une admiration oisive de son œuvre, mais plutôt pour se dilater par le secours qu'il tire de ses propres conquêtes. Il consiste encore dans la solidarité qui, rapprochant par l'émulation les initiatives individuelles et les rendant, du même coup, complémentaires les unes des autres,

ramène les résultats fragmentaires de leur collaboration souvent dispersée à l'unité et à la plénitude d'un ouvrage définitif. Le progrès est donc synonyme de travail utile, d'activité féconde, soit par le côté où il représente le fruit d'un effort sagement conduit, soit par celui où il fournit à nos facultés le point de départ ou l'instrument et l'auxiliaire d'une opération toujours plus riche et plus efficace. Il s'affirme, à tous les moments de notre longue exploration à travers l'inconnu, non comme une facilité de repos renouvelée et augmentée à chaque pas en avant, mais comme une facilité plus grande de mouvement et une reconnaissance sans cesse plus avancée et toujours laborieuse des voies et communications par lesquelles s'établit, en quelque manière, la synthèse des régions parcourues, avec cette différence néanmoins, que les voyages géographiques comportent un terme final, où l'investigation s'arrête, quitte à se tourner vers d'autres entreprises, tandis que le domaine ouvert devant la curiosité et l'activité de l'homme ne saurait être embrassé par lui en totalité, soit à cause de la complexité de ses parties, soit surtout parce qu'il s'étend jusqu'à l'absolu, qui est Dieu. Il est donc bien acquis que le progrès est l'antithèse même de l'inaction, celle-ci serait-elle faite de jouissance raffinée et d'un équilibre ingénieux entre l'effort qui use et l'ennui qui ronge, et nous en reconnaissons la virile démarche beaucoup moins dans l'opulence paresseuse entretenue par toutes les ressources de l'art et de la science, que dans l'industrie fruste, mais entreprenante, de l'âge de pierre : car l'une se sert du progrès, mais c'est pour stationner; l'autre le sert et, en le servant, progresse elle-même.

Mais il nous faut à présent expliquer avec plus de détail la nature de l'effort dont nous parlons, pour dire ensuite, plus précisément, en quelle manière il est générateur de progrès. Or il se présente à nous avec deux caractères principaux, dont nous retrouvons les équivalents dans tous les éléments du système où il est impliqué. Premièrement, il s'accomplit suivant une certaine règle et une direction déterminée, et, par là, il est vrai, c'est-à-dire objet de connaissance et matière à démonstration ou à théorie. Ensuite, il a son efficacité propre, sa vertu, et, par

ce côté, il est bon. De même, l'effet auquel il aboutit contient ces deux notes de vérité et de bonté, car il peut se ramener à un certain type, susceptible de description ou de définition, et, en tant qu'il est la réalisation d'un idéal, il continue et achève ce qu'il y avait de désirable dans l'opération dont il émane. Enfin, à ce plan, à ce théorème de l'action et de son résultat, ainsi qu'à cette bonté de l'une et de l'autre, correspondent dans l'agent une idée directrice et un commandement, condition première et indispensable de tout le développement qui constitue le progrès.

Parfois, il est vrai, cette conception et ce vouloir n'existent qu'à l'état implicite et virtuel, et c'est le cas de toutes les causes qui opèrent et évoluent sans préméditation ni conscience, tout au moins sans cette clarté et cette simplicité de réflexion qui suppose une parfaite immatérialité : forces cosmiques, organismes mus par une forme végétale ou animale, mécanismes plus ou moins compliqués déclanchés par une impulsion reçue de l'extérieur, toutes ces causes agissent avec un art et une rigueur scientifique qu'elles ignorent, et en vue d'un bien dont la raison totale et, souvent même, le profit prochain et limité leur échappe. Mais il faut enfin en venir à une cause formellement intelligente et volontaire, ou plutôt il est nécessaire de remonter sans transition de l'implicite à l'explicite et du virtuel à l'actuel, car, comme rien n'est aussi près du fini que l'infini, ainsi l'intention privée d'advertance et de conscience doit procéder immédiatement d'une intention conçue et exécutée par une cause intellectuelle et libre. Les constructions et combinaisons où des éléments multiples, parfois hétérogènes, se trouvent assemblés et composés suivant une méthode ou une technique qui est tout le contraire de l'indifférence, du hasard et de l'incomplexe et uniforme nécessité, nous révèlent donc l'influence d'une pensée maîtresse d'elle-même, en relation de connaissance avec le vrai et le bien universel et, par là, capable d'imprimer dans ses opérations et ses effets la forme d'un dessin harmonieux et la marque d'une volonté réfléchie. Si cette intention se traduit par la production substantielle et totale d'un effet, nous sommes en présence de la cause première. Si elle n'aboutit qu'à des

transformations et des adaptations d'une matière préexistante, elle a son principe dans une cause intelligente subordonnée, c'est-à-dire, pour ne considérer que celle où nous pouvons nous reconnaître nous-mêmes, dans l'homme. Et puisque nous nous occupons ici beaucoup moins du progrès suivant lequel s'échelonne et se développe l'œuvre du Créateur que de celui qui sert à acheminer la créature vers une perfection plus haute, examinons sommairement quelle est, en nous, la loi fondamentale de ces actes d'intelligence et de volonté, qui ont un lien de causalité si étroit avec toute la suite du progrès humain.

Cette loi se réduit, dans sa teneur essentielle, au mouvement qui va du simple au complexe et de l'unité à ses multiples. Et s'il m'est permis, pour éclairer ce point par un exemple, d'invoquer le rapport de similitude ou de proportionnalité qui ramène, en quelque sorte, à une commune mesure les parties même les plus dissemblables de notre être, je dirai qu'il en est du processus de notre activité proprement humaine comme du mouvement local. Comment, en effet, se produit tout d'abord ce mouvement, si ce n'est en vertu d'une détermination intrinsèque qu'il reçoit originairement de son point de départ? Car le mouvement initial ne saurait se régler sur un mouvement préalable, puisqu'il est le premier par hypothèse. Il s'explique donc par lui-même, et, plus précisément, par celui de ses éléments qui a sur tous les autres une priorité absolue, je veux dire par le point où il prend naissance, et il se déroule suivant une série de gains successifs qui s'ajoutent les uns aux autres et se déterminent de plus en plus jusqu'au dernier, dans lequel ils se trouvent, en quelque sorte, totalisés. Tel est bien le mode naturel et, à vrai dire, le seul possible, du mouvement local, qui est, par essence, la translation d'un mobile d'un point de l'espace à un autre. Mais si nous envisageons certains mobiles que leur conformation prédispose à se déplacer dans un sens, et qui ont une certaine répugnance à se mouvoir en sens contraire, nous pouvons concevoir un procédé inverse, celui qui consiste à marcher à reculons, en prenant pour point de départ le point d'arrivée et réciproquement, et, par suite, en rétrogradant du composé au

ce côté, il est bon. De même, l'effet auquel il aboutit contient ces deux notes de vérité et de bonté, car il peut se ramener à un certain type, susceptible de description ou de définition, et, en tant qu'il est la réalisation d'un idéal, il continue et achève ce qu'il y avait de désirable dans l'opération dont il émane. Enfin, à ce plan, à ce théorème de l'action et de son résultat, ainsi qu'à cette bonté de l'une et de l'autre, correspondent dans l'agent une idée directrice et un commandement, condition première et indispensable de tout le développement qui constitue le progrès.

Parfois, il est vrai, cette conception et ce vouloir n'existent qu'à l'état implicite et virtuel, et c'est le cas de toutes les causes qui opèrent et évoluent sans préméditation ni conscience, tout au moins sans cette clarté et cette simplicité de réflexion qui suppose une parfaite immatérialité : forces cosmiques, organismes mus par une forme végétale ou animale, mécanismes plus ou moins compliqués déclanchés par une impulsion reçue de l'extérieur, toutes ces causes agissent avec un art et une rigueur scientifique qu'elles ignorent, et en vue d'un bien dont la raison totale et, souvent même, le profit prochain et limité leur échappe. Mais il faut enfin en venir à une cause formellement intelligente et volontaire, ou plutôt il est nécessaire de remonter sans transition de l'implicite à l'explicite et du virtuel à l'actuel, car, comme rien n'est aussi près du fini que l'infini, ainsi l'intention privée d'advertance et de conscience doit procéder immédiatement d'une intention conçue et exécutée par une cause intellectuelle et libre. Les constructions et combinaisons où des éléments multiples, parfois hétérogènes, se trouvent assemblés et composés suivant une méthode ou une technique qui est tout le contraire de l'indifférence, du hasard et de l'incomplexe et uniforme nécessité, nous révèlent donc l'influence d'une pensée maîtresse d'elle-même, en relation de connaissance avec le vrai et le bien universel et, par là, capable d'imprimer dans ses opérations et ses effets la forme d'un dessin harmonieux et la marque d'une volonté réfléchie. Si cette intention se traduit par la production substantielle et totale d'un effet, nous sommes en présence de la cause première. Si elle n'aboutit qu'à des

transformations et des adaptations d'une matière préexistante, elle a son principe dans une cause intelligente subordonnée, c'est-à-dire, pour ne considérer que celle où nous pouvons nous reconnaître nous-mêmes, dans l'homme. Et puisque nous nous occupons ici beaucoup moins du progrès suivant lequel s'échelonne et se développe l'œuvre du Créateur que de celui qui sert à acheminer la créature vers une perfection plus haute, examinons sommairement quelle est, en nous, la loi fondamentale de ces actes d'intelligence et de volonté, qui ont un lien de causalité si étroit avec toute la suite du progrès humain.

Cette loi se réduit, dans sa teneur essentielle, au mouvement qui va du simple au complexe et de l'unité à ses multiples. Et s'il m'est permis, pour éclairer ce point par un exemple, d'invoquer le rapport de similitude ou de proportionnalité qui ramène, en quelque sorte, à une commune mesure les parties même les plus dissemblables de notre être, je dirai qu'il en est du processus de notre activité proprement humaine comme du mouvement local. Comment, en effet, se produit tout d'abord ce mouvement, si ce n'est en vertu d'une détermination intrinsèque qu'il reçoit originairement de son point de départ? Car le mouvement initial ne saurait se régler sur un mouvement préalable, puisqu'il est le premier par hypothèse. Il s'explique donc par lui-même, et, plus précisément, par celui de ses éléments qui a sur tous les autres une priorité absolue, je veux dire par le point où il prend naissance, et il se déroule suivant une série de gains successifs qui s'ajoutent les uns aux autres et se déterminent de plus en plus jusqu'au dernier, dans lequel ils se trouvent, en quelque sorte, totalisés. Tel est bien le mode naturel et, à vrai dire, le seul possible, du mouvement local, qui est, par essence, la translation d'un mobile d'un point de l'espace à un autre. Mais si nous envisageons certains mobiles que leur conformation prédispose à se déplacer dans un sens, et qui ont une certaine répugnance à se mouvoir en sens contraire, nous pouvons concevoir un procédé inverse, celui qui consiste à marcher à reculons, en prenant pour point de départ le point d'arrivée et réciproquement, et, par suite, en rétrogradant du composé au

ce côté, il est bon. De même, l'effet auquel il aboutit contient ces deux notes de vérité et de bonté, car il peut se ramener à un certain type, susceptible de description ou de définition, et, en tant qu'il est la réalisation d'un idéal, il continue et achève ce qu'il y avait de désirable dans l'opération dont il émane. Enfin, à ce plan, à ce théorème de l'action et de son résultat, ainsi qu'à cette bonté de l'une et de l'autre, correspondent dans l'agent une idée directrice et un commandement, condition première et indispensable de tout le développement qui constitue le progrès.

Parfois, il est vrai, cette conception et ce vouloir n'existent qu'à l'état implicite et virtuel, et c'est le cas de toutes les causes qui opèrent et évoluent sans préméditation ni conscience, tout au moins sans cette clarté et cette simplicité de réflexion qui suppose une parfaite immatérialité : forces cosmiques, organismes mus par une forme végétale ou animale, mécanismes plus ou moins compliqués déclanchés par une impulsion reçue de l'extérieur, toutes ces causes agissent avec un art et une rigueur scientifique qu'elles ignorent, et en vue d'un bien dont la raison totale et, souvent même, le profit prochain et limité leur échappe. Mais il faut enfin en venir à une cause formellement intelligente et volontaire, ou plutôt il est nécessaire de remonter sans transition de l'implicite à l'explicite et du virtuel à l'actuel, car, comme rien n'est aussi près du fini que l'infini, ainsi l'intention privée d'advertance et de conscience doit procéder immédiatement d'une intention conçue et exécutée par une cause intellectuelle et libre. Les constructions et combinaisons où des éléments multiples, parfois hétérogènes, se trouvent assemblés et composés suivant une méthode ou une technique qui est tout le contraire de l'indifférence, du hasard et de l'incomplexe et uniforme nécessité, nous révèlent donc l'influence d'une pensée maîtresse d'elle-même, en relation de connaissance avec le vrai et le bien universel et, par là, capable d'imprimer dans ses opérations et ses effets la forme d'un dessin harmonieux et la marque d'une volonté réfléchie. Si cette intention se traduit par la production substantielle et totale d'un effet, nous sommes en présence de la cause première. Si elle n'aboutit qu'à des

transformations et des adaptations d'une matière préexistante, elle a son principe dans une cause intelligente subordonnée, c'est-à-dire, pour ne considérer que celle où nous pouvons nous reconnaître nous-mêmes, dans l'homme. Et puisque nous nous occupons ici beaucoup moins du progrès suivant lequel s'échelonne et se développe l'œuvre du Créateur que de celui qui sert à acheminer la créature vers une perfection plus haute, examinons sommairement quelle est, en nous, la loi fondamentale de ces actes d'intelligence et de volonté, qui ont un lien de causalité si étroit avec toute la suite du progrès humain.

Cette loi se réduit, dans sa teneur essentielle, au mouvement qui va du simple au complexe et de l'unité à ses multiples. Et s'il m'est permis, pour éclairer ce point par un exemple, d'invoquer le rapport de similitude ou de proportionnalité qui ramène, en quelque sorte, à une commune mesure les parties même les plus dissemblables de notre être, je dirai qu'il en est du processus de notre activité proprement humaine comme du mouvement local. Comment, en effet, se produit tout d'abord ce mouvement, si ce n'est en vertu d'une détermination intrinsèque qu'il reçoit originairement de son point de départ? Car le mouvement initial ne saurait se régler sur un mouvement préalable, puisqu'il est le premier par hypothèse. Il s'explique donc par lui-même, et, plus précisément, par celui de ses éléments qui a sur tous les autres une priorité absolue, je veux dire par le point où il prend naissance, et il se déroule suivant une série de gains successifs qui s'ajoutent les uns aux autres et se déterminent de plus en plus jusqu'au dernier, dans lequel ils se trouvent, en quelque sorte, totalisés. Tel est bien le mode naturel et, à vrai dire, le seul possible, du mouvement local, qui est, par essence, la translation d'un mobile d'un point de l'espace à un autre. Mais si nous envisageons certains mobiles que leur conformation prédispose à se déplacer dans un sens, et qui ont une certaine répugnance à se mouvoir en sens contraire, nous pouvons concevoir un procédé inverse, celui qui consiste à marcher à reculons, en prenant pour point de départ le point d'arrivée et réciproquement, et, par suite, en rétrogradant du composé au

simple, du multiple à l'unité et de la fin au principe. Même phénomène, si un sujet, habitué à régler les moments et le sens de sa locomotion suivant une certaine ligne naturelle ou conventionnelle, et s'étant accidentellement égaré, au lieu de se frayer une route nouvelle et de se tourner vers de nouveaux horizons, cherche uniquement à regagner la voie qui lui est familière. Lui aussi passe du plus complexe au plus simple, et son intention ne vise pas à compliquer savamment ses démarches en étendant le réseau où il chemine, mais à les simplifier en retrouvant le tracé dont il s'est écarté. Son premier mouvement a été, par la force des choses, un effort d'invention ou d'organisation des moyens les plus propres à faciliter ses déplacements, la fixation d'un itinéraire, la constitution d'une carte routière, c'est-à-dire un passage du plus élémentaire et du plus imprécis au plus précis et au plus développé. Le second mouvement nous offre un dessin renversé, ainsi que nous venons de le voir, mais il est évident que, seul, le premier est indispensable, le second se produisant plutôt à titre accidentel et ne revendiquant, du même coup, qu'une importance secondaire et subordonnée.

Or il n'en va pas autrement de l'exercice de nos facultés proprement humaines qui sont, nous l'avons montré, le principe prochain de l'effort et de l'opération d'où dérive tout progrès. Notre intelligence, en effet, procède d'abord et invinciblement du plus simple et du plus universel au plus complexe et au particulier. S'agit-il de purs concepts? Elle pense d'abord l'être, le vrai, puis, successivement, le mouvement, la matière, la vie, les qualités des corps, leurs diverses espèces et jusqu'à leurs plus infimes différenciations, par où elle reprend contact avec l'expérience sensible de la réalité concrète. Et quant à ces combinaisons d'idées que l'on appelle jugements, elle commence par s'exprimer à elle-même les propriétés de l'être en posant les premiers principes, et, avant tout autre, ceux d'identité et de contradiction, lesquels, au surplus, ne constituent pas tant deux principes qu'un seul formulé de deux manières légèrement différentes. Elle passe ensuite à des affirmations plus déterminées, parce que contenant un sujet et un prédicat de contexture

moins vague, et ce passage s'opère de telle façon que, sans s'éloigner un seul instant des jugements absolument premiers, fond essentiel de tous les autres, elle s'établit dans de certaines vérités —axiomes ou définitions —, qui varient d'une catégorie de connaissances à une autre et constituent, pour chacune d'elles, les éléments primitifs de sa systématisation. C'est ainsi que la géométrie, la mécanique et les autres sciences déductives, et jusqu'aux méthodes non moins aprioristiques des sciences expérimentales ou positives, ont leurs axiomes, d'où elles dérivent tout entières. Car, étant en possession de ces énoncés, l'esprit, par des associations de plus en plus complexes de concepts, dégage des conclusions de plus en plus déterminées, dont la trame se développe d'un seul tenant et tend vers une limite extrême de détermination, qui est celle de la réalité concrète.

A son tour, la volonté prend essentiellement son élan dans l'amour du bien universel abstrait, de tous le plus vague et le moins capable d'assurer sa béatitude, et c'est par la satisfaction successive de désirs sans cesse plus précis qu'elle s'efforce de réaliser en plénitude ses aspirations. Mais encore faut-il observer que cette gradation est réglée par l'intelligence, et non par la volonté même. Car celle-ci n'est pas sa propre régulatrice, et sa lumière lui vient d'ailleurs. Par suite, ce qui donne à ses opérations, avec leur unité fondamentale, leur complexité croissante, c'est l'intelligence. D'où cette conclusion que si, dans l'exercice de nos facultés, la fonction dynamique de moteur appartient exclusivement à la volonté, la modalité de cette motion et des actes qu'elle commande émane tout entière de l'intelligence. Soit donc que l'impulsion volontaire actionne l'entendement, soit qu'elle s'exerce sur la volonté même ou sur les membres du corps et les instruments dans lesquels se prolonge notre activité personnelle, la forme du mouvement qui en résulte, c'est-à-dire l'ordre de composition croissante d'où ce mouvement tire son efficacité, ne vient pas d'ailleurs que de l'intelligence : de celle-ci, comme de son unique principe, dépend tout l'enchaînement rationnel des opérations intellectuelles et des actes posés et commandés par la volonté. Et parce

que leur valeur et leur coefficient d'utilité se calcule bien plutôt d'après la perfection de cette économie que d'après la quantité brute de travail effectué, il s'ensuit que le principal initiateur de l'effort fructueux et de son équivalent le progrès, plus précisément du progrès scientifique qui force le mystère des choses, pour soumettre le monde sensible et tout l'ensemble des êtres à l'empire de l'intelligence, soit théorique, soit pratique, la cause qui lui confère son caractère le plus spécifique et le marque d'une définitive empreinte, c'est la raison.

Il n'est donc pas d'autre méthode fondamentale et essentielle du progrès, et notamment du progrès scientifique, que celle qui appartient en propre à la raison. Or, celle-ci se résume, nous venons de le voir, tout entière dans le passage du simple au composé, de l'unité à la multiplicité, d'un mot, dans la synthèse, dont nous retracions tout à l'heure la marche à propos du mouvement local, et qui régit bien davantage encore nos actes immanents, et, au premier chef, nos opérations vraiment humaines. Mais la synthèse, c'est avant tout la déduction métaphysique, car s'il est vrai qu'elle consiste dans l'élaboration d'un composé où l'intelligence fait entrer successivement, et selon un ordre de complexité croissante, les éléments constitutifs de la réalité, elle remplit d'autant mieux sa fonction qu'elle s'exerce sur ce qu'il y a de plus intime et de plus essentiel dans les choses. Or les propriétés du mouvement mécanique, de la quantité arithmétique ou de la figure géométrique, les lois des actions et réactions physiques ou chimiques, et aussi bien la vérité historique et critique, quel qu'en soit l'objet, présupposent les formes plus simples et de plus en plus irréductibles de quantité et de qualité, de phénomène matériel ou immatériel et de sujet ou de cause du phénomène, de mouvement et de mobile, d'accident et de substance, de puissance et d'acte et enfin d'être. Le travail de synthèse s'opèrera donc d'abord et par-dessus tout sur ces formes qui constituent l'objet essentiel de toutes les variétés de notre effort et de notre labeur; et l'œuvre initiale, bien mieux la seule indispensable, de l'homme, en tant qu'il est un artisan de progrès scientifique, doit être leur systématisation,

toujours plus cohérente, plus intégrale et plus approfondie, effectuée par voie de déduction et de synthèse.

Or c'est là toute la métaphysique, et j'ajoute, c'est, en un sens, toute la spéculation théologique. Car la matière fondamentale de l'une et de l'autre est exactement la même, sous cette réserve que la doctrine sacrée venant se greffer sur les disciplines humaines pour les parfaire et les élever, comme l'ordre surnaturel tout entier s'ajoute à l'ordre naturel pour lui communiquer un surcroît de perfection, la priorité d'usage ou d'exercice appartient à la métaphysique pure, tandis que la priorité d'excellence et de portée scientifique revient à la spéculation théologique. Car l'être, la cause et l'effet, la substance et la personne, le bien, le devoir et la sanction, le péché et la réparation, la matière et l'esprit, la liberté et la vertu, le monde, l'âme et Dieu sont pensés ou, du moins, pensables avant toute éducation extérieure et gratuite. Et néanmoins, cette révélation gratuite, en préservant la raison de l'erreur dans son domaine propre, et en lui fournissant, sous forme de vérités transcendantes ou propositions directement indémontrables, des principes nouveaux et plus sublimes de déduction et de synthèse, contracte avec elle une alliance très étroite qui tourne à l'ennoblissement et au profit de l'intelligence, de la spéculation rationnelle, de la science, de l'activité humaine et du progrès tout entier.

La synthèse métaphysique et théologique constitue donc à la fois ce qu'il y a de meilleur dans le progrès scientifique et ce qu'il y a de plus efficace pour le promouvoir. Par elle, nous découvrons les secrets les plus cachés des choses, ceux qui intéressent davantage le présent de notre vie véritablement humaine et notre destinée, et dont la connaissance, en nous préparant plus logiquement à scruter et à pénétrer tous les autres, nous conduit aussi à une juste appréciation de leur importance respective, de leur connexité et de leur commune finalité. Bien plus, si l'intuition de notre esprit s'étendait aussi loin que l'ordonnance intérieure et l'agencement synthétique des choses, tout le savoir et le pouvoir humain, et, par suite, tout le progrès se réduirait à une vaste synthèse, dont les tenants et aboutissants

seraient commandés par la métaphysique et la théologie. Nous connaîtrions alors par déduction l'enchaînement complet des causes et des effets, des lois et des phénomènes, des principes et de leurs applications, et l'induction scientifique serait désormais suppléée avec avantage, puisqu'au lieu de remonter péniblement, par un procédé qui est, au fond, purement empirique, des faits à leur cause ou à leur loi, nous saisirions la progression profonde qui tire des principes, des causes et des lois les conséquents, les effets et les phénomènes. Il n'y aurait plus alors d'empirique dans notre activité que la simple expérience. En d'autres termes, le dualisme des méthodes, qui s'explique exactement comme le dualisme du mouvement local, progressif et régressif, que nous avons décrit, se résoudrait dans l'unité de la méthode synthétique.

Comment se justifie, en effet, le processus des sciences expérimentales et positives, si ce n'est par ce fait que, ne pouvant atteindre la loi ou la cause en elle-même ou dans ses attaches intrinsèques avec la réalité qui en dépend, nous sommes réduits à la chercher comme à tâtons à travers le contingent et le sensible? Et d'où vient cette infirmité, si ce n'est d'un défaut d'acuité de notre entendement, qui ne lui permet pas de saisir toute la suite naturelle des causes et des lois, en partant des plus simples, pour aboutir aux plus complexes, par lesquelles sont immédiatement gouvernés tous les domaines de la nature et tous les ordres d'activité matérielle ou spirituelle. Par là, l'esprit se trouve comme jeté hors de sa voie, qui est celle de l'investigation synthétique. Il est égaré dans l'inconnu et contraint de renverser sa méthode en se dégageant du complexe et du multiple phénoménal, pour aboutir à la simplicité de la loi et à l'unité de la cause, c'est-à-dire pour rejoindre la grande route de la synthèse au point précis où il avait, en quelque sorte, perdu la trace du nécessaire et de l'universel.

Encore est-il conduit dans cette entreprise par une méthode apriorique et se sert-il fréquemment de l'hypothèse, qui n'est qu'un essai approximatif et conjectural d'intuition synthétique. L'induction analytique n'est donc, peut-on dire, qu'un procédé

de fortune inventé pour compléter, autant qu'il est possible, par un ensemble de pièces rapportées et toujours plus ou moins disparates, la construction scientifique dont les fondations et le gros œuvre procèdent du travail synthétique. Ce qui revient à dire qu'elle est plutôt un simple auxiliaire, un instrument que les circonstances, mais non la nature absolue des choses, nous imposent, et qui tire tout son prix du complément qu'il fournit à la synthèse, sous le contrôle des méthodes dictées par cette synthèse même, au lieu que la spéculation métaphysique, et principalement la théologie, est la grande ouvrière, et, au fond, la seule indispensable, du vrai progrès scientifique.

C'est de cette conviction que s'inspire ici notre travail; car, tandis que nos Etudiants sont largement initiés à la connaissance et au maniement des méthodes dites positives, nous visons encore davantage à développer leurs aptitudes scolastiques, en leur enseignant, d'après les principes de saint Thomas, et sous le contrôle de NN. SS. les Evêques, gardiens de l'orthodoxie et promoteurs officiels du véritable progrès doctrinal, cette théologie spéculative qui peut s'honorer, plus que les autres disciplines, de réaliser le programme classique de toute science et de tout progrès scientifique : la vraie science, c'est la science des choses par leurs causes; *vere scire, per causas scire.*

Remi HOURCADE.

L'ANCIENNE UNIVERSITÉ DE TOULOUSE [1]

Par droit de naissance, l'université de Toulouse devait être la principale ouvrière d'une réconciliation nationale et religieuse. En effet, le Jeudi-Saint, 2 avril 1229, fut conclue, sur le parvis de Notre-Dame de Paris, la paix qui mettait fin aux misères de la guerre albigeoise. En présence de saint Louis, alors âgé de quatorze ans, de trois cardinaux, de sept archevêques et évêques et de toute la Cour, Raymond VII, comte de Toulouse, jura d'observer un traité (2) dont un article contenait la fondation de notre université. Le comte promettait de payer quatre mille marcs d'argent, pour entretenir, pendant dix ans, quatre maîtres en théologie, deux en droit canonique, six maîtres ès arts et deux régents de grammaire, qui enseigneraient dans sa capitale. C'est le légat du pape Grégoire IX, Romain, cardinal de Saint-Ange, qui a exigé cette promesse et c'est donc lui qui est le fondateur de l'université de Toulouse.

Pour la commodité de ce rapide exposé, on peut distinguer deux périodes, séparées par la Renaissance et, plus précisément, par l'installation définitive du Parlement à Toulouse, en 1444.

(1) Cet article contient, sauf quelques suppressions et additions, la première partie d'une conférence donnée, sur la demande du *Secrétariat social du Midi*, le 24 décembre dernier, à Toulouse. Il a fallu cette demande pour amener l'auteur à la tâche difficile d'exposer brièvement un aussi vaste sujet.

On trouve des indications très utiles sur les sources et la bibliographie de l'histoire de l'université dans le livre suivant : R. Gadave, *Les documents sur l'histoire de l'université de Toulouse et spécialement de sa Faculté de droit civil et canonique* (1229-1789), Toulouse, Privat. 1910. Malheureusement, comme l'indique son titre, l'auteur ne s'est guère occupé que de la Faculté de droit. J'ai des raisons de croire qu'un travail pareil à celui de M. Gadave est entrepris sur les Actes de la Faculté de théologie de Toulouse.

Le plus important recueil de documents se trouve dans M. Fournier, *Les statuts et privilèges des universités françaises* etc., Paris, 1890, tome I, pp. 437-880 et t. III, pp. 521-540.

A signaler ensuite H. Denifle, *Les universités françaises au Moyen âge*, Paris, 1892.

(2) *Hist. de Languedoc*, t. VIII, n° 184, p. 887, édition Privat.

I

De 1229 à 1444, s'étend une période que l'on peut appeler pontificale, parce que, durant près de deux siècles, l'influence prépondérante est celle des papes, qui fondent l'université, lui donnent ses statuts, la réforment et la protègent.

Une université du Moyen âge, c'est une corporation privilégiée, comprenant les maîtres et les étudiants d'une école supérieure interdiocésaine ou internationale. Les universités du Moyen âge n'avaient pas une circonscription territoriale ou un ressort comme celles d'aujourd'hui. Elles portaient le titre de *Studium generale* ou *universale*, parce qu'elles avaient des élèves venus de partout. C'est ainsi qu'à certaines époques, aux quatorzième et quinzième siècles, l'université de Toulouse, a eu des élèves venus non seulement de la France entière, mais encore d'Espagne et d'Italie. En ce temps-là les étudiants voyageaient beaucoup, allant de ville en ville, à la recherche des professeurs les plus célèbres.

En second lieu, une université du Moyen âge vivait sous le régime corporatif. On sait ce qu'est une corporation. C'est une association des membres d'un même métier réglant et exploitant le monopole de leur profession. Les membres de l'association se divisent en maîtres, compagnons et apprentis. Ils s'engagent, par serment, à se prêter une assistance mutuelle et à observer les statuts qui régissent l'association. Ces statuts sont relatifs surtout à la réglementation du travail et aux examens par lesquels, lentement et laborieusement, d'apprenti on devient maître. Une université était une corporation. C'était une association de gens d'étude, qui avaient juridiquement le monopole de la grande culture intellectuelle. Cette association liait ses membres par un serment (1) et exerçait son monopole, en donnant des diplômes qui étaient requis pour l'exercice de certains enseignements et de certaines professions. Les apprentis de l'université, c'étaient les étudiants; ses compagnons, c'étaient les bacheliers ou répétiteurs; ses maîtres, c'étaient les professeurs et les docteurs.

En troisième lieu, une université est une corporation privilégiée, c'est-à-dire possédant une constitution qui fait d'elle, dans la ville où elle se trouve, une cité dans la cité; et cette situation, d'abord surprenante, s'explique très bien par le caractère international de la population universitaire. Il fallait créer un droit pour ces étudiants venus de partout. La condition des écoliers étrangers pouvait devenir délicate à une époque où beaucoup de villes vivaient sous un régime municipal assez particulariste et fermé. La plénitude des droits y dépen-

(1) Le texte du serment est donné par les statuts de 1311, dans FOURNIER, t. I, p. 473.

dait du titre de citoyen ou de bourgeois. Avant 1229, à Bologne (1) et à Paris (2), cette situation a amené les étudiants étrangers à s'organiser en associations puissantes.

Ces deux précédents célèbres devaient servir de modèle à la fondation toulousaine. A ces débuts, notre université était une colonie étrangère, composée de maîtres et d'étudiants venus de loin et particulièrement de Paris. Comment s'étonner que ces gens du Nord, appartenant à la race des rudes vainqueurs du Midi, fussent regardés avec défiance par nos méridionaux, en un temps où les ruines de la croisade albigeoise étaient encore fumantes, lorsque les doctrines néo-manichéennes couvaient encore dans les esprits? Et, de fait, aux premières leçons et aux premiers sermons de l'université, il se trouva des Toulousains assez hardis pour se moquer et pour railler (3). Les étudiants, eux, ne raillaient pas, quand ils parlaient de l'université. Elle était pour eux, la Mère libérale et bonne : l'*Alma Mater.*

Le droit qui organise une cité universitaire est donc un droit international et c'est là une des raisons pour lesquelles les papes interviennent dans la fondation et l'organisation de beaucoup d'universités. Celle de Toulouse est la première université constituée, d'un seul coup, par décrets pontificaux. Au sujet de l'administration, un seul point importe : c'est d'en marquer le caractère démocratique, du moins à l'origine. Et le fait ne doit pas surprendre, puisque l'université vit sous le régime corporatif et que la corporation recrute ses officiers par l'élection. A Toulouse, aux premiers temps, c'est l'assemblée générale, comprenant les maîtres et les étudiants (4), qui nomme tous les administrateurs, dont le principal est le recteur. Mais, en 1229, il n'est pas question encore de recteur. A Paris (5), le recteur de l'université apparaît d'abord en 1249. Sûrement celui de Toulouse est apparu après cette date.

Encore est-il nécessaire de définir exactement ce qu'est le rectorat au Moyen âge. Ce n'est pas une fonction perpétuelle, mais élective et temporaire, comme dans toutes les corporations. Ainsi en est-il encore en Allemagne, où le rectorat est annuel. A Paris, le recteur était d'abord nommé pour six semaines. C'était trop peu. L'université était sans cesse en période électorale, temps peu favorable à la

(1) H. Rashdall, *The universities of Europe in the middle ages*, Oxford, 1895, t. 1, p. 151 et suivantes. — H. Denifle, *Die Universitaeten des Mittelalters bis 1400*, Berlin, 1885, pp. 132-177.

(2) H. Denifle, *Die Universitaeten*, p. 84 et suiv.

(3) *Chronique* de Guilhem Pelisso, dans Ch. Molinier, *De fratre Guillelmo Pelisso* etc., Paris, 1880, p. 8.

(4) *Statuts* de 1311, dans Fournier, t. 1, p. 469.

(5) Denifle, *Chartularium universitatis Parisiensis*, t. 1, p. 215, Paris, 1889.

tranquillité d'esprit et au travail fécond. On décida (1), en 1266, qu'il n'y aurait que quatre élections par an, le recteur étant élu pour un trimestre. C'est ce système qui a été pratiqué à Toulouse, jusqu'à la Révolution.

A Toulouse, l'autorité de l'assemblée générale alla décroissant. Depuis la fin du quatorzième siècle, le recteur n'est plus nommé par elle, mais par les professeurs (2). En réalité, il n'y a pas d'élection. Le rectorat passe aux professeurs, d'ordinaire à ceux de la Faculté de droit, à tour de rôle. La corporation universitaire atténuait donc peu à peu, mais sans jamais le perdre entièrement, son caractère démocratique. Elle devenait oligarchique. Mais il resta, de l'organisation primitive, ce qu'on appelle, en histoire naturelle, des organes témoins. Les droits primitifs de l'assemblée générale, c'est-à-dire des étudiants, continuèrent à être représentés par quatre étudiants, tant dans le conseil universitaire (3), que dans les jurys (4) qui avaient à juger les candidats aux chaires vacantes.

Le régime constitutionnel est si essentiel au corps universitaire du Moyen âge, qu'il se retrouve dans la plupart des internats et collèges où des étudiants pauvres avaient, à titre de boursiers, le vivre et le couvert. Les boursiers y possédaient une assez large autonomie : ils participaient à l'administration des biens des collèges et avaient parfois un droit de vote lors de l'admission des nouveaux boursiers.

La condition des étudiants pauvres a toujours préoccupé l'Eglise. En leur faveur, elle a décidé qu'ils n'avaient pas de rétribution à payer aux professeurs. Dès le début de l'université, les papes ont fait taxer les logements d'étudiants (5), pour empêcher toute majoration. Ils ont ordonné de recevoir dans les hôpitaux les étudiants sans ressources (6). Et ce sont sans doute des prescriptions de ce genre qui, au treizième siècle, ont transformé l'ancien hôpital Saint-Raymond (7), en le collège dont la bâtisse, reconstruite au seizième siècle, existe encore aujourd'hui. Dès l'origine aussi, la charité a inspiré aux bons chrétiens l'idée de faire des fondations en faveur des étudiants pauvres. Tel Vital Gautier qui, en 1243, lègue dix-huit maisons et d'autres biens, pour l'entretien de vingt étudiants pauvres : libéralité dont la gestion est confiée par lui, à l'évêque de Toulouse (8).

(1) *Ibid.*, p. 455.
(2) *Statuts* de 1389, art. 8 dans Fournier, I, p. 678.
(3) *Statuts* de 1311, *Ibid.*, p. 469. *Arrêt* du Parlement de 1470, dans Fournier, I, p. 857.
(4) Même arrêt, *Ibid.*
(5) *Bulle* de Grégoire IX de 1233, dans Fournier, I, p. 441.
(6) *Bulle* d'Innocent IV, de 1245, *Ibid.*, p. 450.
(7) Sur cet hôpital et ce collège une note *Ibid.*, p. 711.
(8) *Ibid.*, p. 447.

Mais c'est surtout pendant les désastres et les famines de la guerre de Cent ans que les fondations de collèges furent opportunes et nombreuses. Quel triste temps! Le P. Denifle en a étudié les malheurs avec une érudition des plus étendues et des plus précises. Voici sa conclusion (1) : « Quand on considère l'ensemble de tous les maux racontés dans mon ouvrage, on ne s'imagine pas, aujourd'hui, comment il était possible d'en sortir. Que sont les malheurs de nos jours, en comparaison de ceux d'alors? Et mon récit s'arrête à la fin de la première période de la guerre de Cent ans (1380). Bientôt commença la seconde, qui dura plus encore que la première (1453). » Si, au milieu de tant de maux, la France n'a pas désespéré, le Languedoc, Toulouse et l'université ont eu une belle part dans cette obstination patriotique.

Dans cette période de désastres, la vitalité de l'université fut surprenante. C'est qu'elle avait autour d'elle des amis et des protecteurs qui mirent tous leurs soins à la protéger et à la ranimer. Et comme les meilleurs amis sont toujours les vieux amis, à ces heures difficiles, nous voyons reparaître les bienfaiteurs de la première heure, les papes et les cardinaux, les gens d'Eglise qui avaient attaché tant de prix à la grande école du Midi de la France. En réalité, ils ne s'étaient jamais éloignés. Les archives de l'université témoignent assez de leurs soins, presque toutes les pièces qu'elles contiennent, à cette époque, étant d'origine ecclésiastique. Le caractère clérical des universités du Moyen âge est indélébile : c'est une histoire qu'il faut renoncer à laïciser. Et ces vieux parchemins ne contiennent pas seulement de bonnes paroles. Ce sont des actes, des fondations. Les papes et les dignitaires de la Cour d'Avignon ont eu pour Toulouse une prédilection marquée. L'histoire des collèges universitaires destinés aux étudiants pauvres suffit à le prouver.

Avant la guerre de Cent ans existaient les collèges de Vital Gautier (1254), Saint-Raymond (treizième siècle), Montlezun (1319), Pierre Bérenger (attesté d'abord en 1341). Puis, pendant la guerre de Cent ans, huit collèges fondés et dotés. Les fondateurs sont : Arnaud de Verdale, évêque de Maguelonne (2); Galbert, archevêque de Narbonne (3); le pape Innocent VI (4); le cardinal Audouin Aubert, évêque d'Ostie (5); le cardinal Talleyrand de Périgord, évêque d'Albano (6);

(1) *La désolation des églises, monastères et hôpitaux en France, pendant la guerre de Cent ans*, t. II, p. 773.

(2) Collège de Verdale (1333), dans la rue des Puits-Creusés.

(3) Collège de Narbonne (1342), dans la rue Valade.

(4) Collège Saint-Martial (1359), place de « la maison commune », entre les rues de la Pomme et Saint-Rome.

(5) Collège de Maguelonne (1370), à la place de l'hôtel Mazoli, rue du Taur.

(6) Collège de Périgord (1376), à l'angle des rues Saint-Saturnin et des Carmélites (ancien grand séminaire).

le cardinal Pierre de Monteruc, du titre de sainte Anastasie (1); l'évêque de Mirepoix (2); le cardinal Pierre de Foix (3).

Le P. Denifle avait donc raison d'admirer la vitalité française pendant les mauvaises années de la guerre de Cent ans. C'était un Français, le pape Innocent VI et un ami de Toulouse, où il avait résidé. C'étaient des Français aussi, les cardinaux et les évêques qui attachaient leur nom à ces fondations intelligentes. A une époque calamiteuse, ils voulaient maintenir la culture intellectuelle dans la capitale du Languedoc. Ils ne désespéraient pas. Au milieu des malheurs du temps, ils avaient la bravoure de maintenir et l'audace de fonder. Ils ont écrit une page inoubliable de l'histoire toulousaine.

L'enseignement de l'université de Toulouse au Moyen âge n'a pas été sans gloire. Un idéal élevé, des résultats honorables, la clairvoyance et le courage qui permettent de reconnaître ses propres lacunes et ses propres fautes, tels sont les mérites de l'*Alma mater* à cette époque.

L'idéal de l'université, il est inscrit dans la lettre programme envoyée, vers 1230, dans tout le monde chrétien, afin de recruter des étudiants et des maîtres pour la nouvelle école toulousaine : « Là (à Toulouse), où naguère une entrée nous a été ouverte à la pointe de l'épée, vous viendrez combattre à la pointe de la langue; là où les ravages de la guerre se sont accumulés, vous combattrez pacifiquement dans des luttes de doctrine. Là où a pullulé le maquis épineux de la perversité hérétique, vous élèverez jusqu'aux cieux le cèdre de la foi catholique (4). »

Dans la pensée de son fondateur, l'université nouvelle devait donc achever l'œuvre de la croisade albigeoise. Mais il existait déjà un ordre religieux dont la vocation et le rôle étaient exactement les mêmes : c'était l'ordre des Frères-Prêcheurs, protégé et favorisé par les papes, l'évêque de Foulques (1205-1231) et le chapitre de Saint-Étienne de Toulouse (5). Le successeur de l'évêque Foulques, sur le siège de Toulouse, fut Raimond de Falgar (1232-1270), provincial des Frères Prêcheurs. Son long épiscopat a consacré et rendu définitives les relations de l'université et de l'ordre dominicain. Ce fut une véritable alliance. L'église des Dominicains, encore aujourd'hui, un des ornements de Toulouse, était l'église de l'université et le lieu ordinaire de

(1) Collège de Sainte-Catherine ou de Pampelune (1382).

(2) Collège de Mirepoix (1416), rue de l'Isle (de Mirepoix.)

(3) Collège de Foix, dont la fondation est préparée dès 1440, au couvent actuel de la Compassion.

(4) Fournier, I, p. 439.

(5) Percin, *Monumenta conventus Tolosani ordinis Praedicatorum primi*, Toulouse, 1693, t. I, p. 43 : « Memoria igitur tam digni episcopi [Foulques] nunquam erimus ingrati Capitulumque Sancti Stephani honoramus ut patrem. »

la collation des grades. C'est une armoire de leur sacristie qui contenait les archives de l'université. C'est une de leurs cloches qui, le plus souvent, convoquait la corporation universitaire (1).

Aumôniers de l'université, les Dominicains y étaient aussi professeurs. Ces vénérables fondateurs de notre Faculté de théologie n'ont rien de banal. Ils étaient une aristocratie, une chevalerie intellectuelle, mais à la mode du treizième siècle. On dirait des chevaliers de Simon de Montfort, très intelligents, ayant déposé la cuirasse pour faire de bonnes études théologiques à l'université de Paris, et ayant conservé, sous le froc, une vieille habitude, celle de considérer le feu et le sang d'un regard impassible. Tel était bien Frère Roland de Crémone, un des premiers professeurs de l'université de Toulouse (2).

L'exemple des Frères Prêcheurs voués à l'étude et à l'enseignement fut contagieux. Par humilité, les fils de saint François d'Assise s'étaient d'abord éloignés de la science. On les vit bientôt se raviser et envoyer leurs novices aux universités de Paris, d'Oxford et de Bologne et venir enseigner. à Toulouse. Avant la fin du treizième siècle, les Bénédictins et les Cisterciens avaient suivi cet exemple en fondant, pour leurs religieux, les collèges de Moissac, de Saint-Bernard et de Boulbonne. Les religieux résidant à Toulouse, Carmes et Augustins, firent de même.

Le crédit et la confiance faits à la science ne sont jamais perdus. Les deux ordres de saint Dominique et de saint François le constatèrent en recevant des recrues inespérées. A Paris et ailleurs, lorsqu'on vit ce spectacle nouveau, des frocs sur les bancs de l'université, cette leçon de choses ne passa pas inaperçue. Professeurs et élèves comprirent que l'Eglise ne redoutait pas la science, puisqu'elle s'installait dans le laboratoire. Entre la sévérité du cloître et l'austérité du travail scientifique, une amitié fut conclue, qui devait durer longtemps. En grand nombre, on vit des étudiants devenir novices. On vit des professeurs quitter leur chaire pour ceindre la corde au couvent voisin. Quelques années plus tard, ils revenaient, l'un voué au blanc, l'autre sous un froc coloré comme la terre d'Ombrie et le cours continuait.

Deux sentiments résumaient leur vie : la fidélité ecclésiastique et l'enthousiasme intellectuel.

C'est un fait instructif que les hérétiques se soient plaints souvent des universités, dans lesquelles ils trouvaient un des principaux obstacles à leur action. Tel Wiclef, dont les attaques contre les universités (3), ont été condamnées au concile de Constance (1415). Tel Luther,

(1) *Ibid.*, De Academia tolosana.

(2) *Ibid.*, p. 199.

(3) *Erreurs* de Wiclef. Concile de Constance dans Hardouin, *Acta conciliorum*, t. IX, col. 300 : « Universitates, studia, collegia, graduationes et magisteria in eisdem sunt vana gentilitate introducta et tantum prosunt ecclesiæ sicut diabolus. »

aux virulentes invectives contre la Sorbonne, qui le condamnait. Fidélité ecclésiastique qui se rencontre à Toulouse autant et plus qu'ailleurs. Jusqu'à la Révolution, tous les grades y ont été donnés « par l'autorité du pape et du roi ». Tous les programmes de thèses portaient une dédicace à la Vierge Immaculée. Le catholicisme était la religion de l'université, comme celle de l'Etat.

Ces fidèles serviteurs de l'Eglise étaient aussi de fiers travailleurs. Le début du treizième siècle marque une renaissance partielle, celle de l'esprit philosophique, en attendant la renaissance littéraire et artistique. C'est dans Aristote, connu de plus en plus, que le Moyen âge a pris pleine conscience des forces de la raison. Or, pareilles découvertes ne vont pas sans enthousiasme, sans l'exaltation de l'âme entière devant le champ de moissons indéfinies. Cet enthousiasme, le Moyen âge l'introduisit dans les études religieuses, en y faisant pénétrer non seulement la méthode dialectique, déjà appliquée par saint Anselme et Abélard, mais encore des doctrines et des principes d'Aristote. On eut alors la théologie nouvelle et l'enthousiasme théologique. Le mot ne paraîtra pas trop fort, si on se rappelle les origines de la théologie dominicaine et de la théologie franciscaine. Il suffit de rappeler ce qu'était l'organisation des études chez les Dominicains de la province de Languedoc au treizième siècle et le traité des études du général Humbert de Romans (1).

Cette confiance dans la science, cet enthousiasme intellectuel n'étaient pas particuliers aux théologiens, ils se retrouvent chez tous les travailleurs du Moyen âge. A cet égard, les vieux maîtres, nos devanciers, peuvent nous servir de modèles. Les pierres de leurs tombes parlent encore éloquemment. Ceux d'entre eux qui ont eu de glorieuses destinées, dans l'Eglise ou dans l'Etat, ont continué à se parer fièrement de leurs titres universitaires. Présidents du Parlement, Archevêques de Toulouse ou Cardinaux, ils ont mis leur titre de docteur et de professeur en bonne place dans leur épitaphe. Le musée de Toulouse en garde quelques-unes, courtes et expressives.

Cette activité intellectuelle s'exerçait suivant des usages constitués et codifiés peu à peu au treizième siècle : le régime des Facultés et celui des examens. La Faculté est un groupement de professeurs voués aux mêmes études. On distinguait celles de théologie, de droit civil, de droit ecclésiastique et des arts, cette dernière comprenant les lettres, la philosophie et la médecine. Les Facultés d'aujourd'hui comprennent plusieurs chaires, qui sont des chaires différentes, c'est-à-dire, destinées chacune à un enseignement spécial et bien différencié. Les Facultés du Moyen âge comprenaient aussi plusieurs chaires, mais l'enseignement étant très peu varié, certaines chaires donnaient

(1) C. Douais, *Essai sur l'organisation des études dans l'ordre des Frères Prêcheurs, au treizième et au quatorzième siècles*, Paris, 1884.

le même enseignement et, suivant leur nombre, faisaient double, triple et même multiple emploi. C'est ainsi qu'en théologie, il n'y avait, en réalité, que deux enseignements : l'explication des *Sentences* de Pierre Lombard et l'explication doctrinale de la Bible (1). Or, au Moyen âge, il y a eu jusqu'à huit chaires à la Faculté de théologie. Un enseignement aussi uniforme pouvait, bien vite, devenir monotone. Les facultés de droit romain, de droit ecclésiastique et des arts furent organisées de bonne heure et donnèrent aussitôt des grades. La plupart des professeurs étaient clercs séculiers; des laïcs enseignaient le droit romain.

Dans la corporation universitaire, la Faculté de théologie a une histoire un peu à part. Sans doute, l'enseignement théologique n'a guère cessé depuis 1229. Mais durant près d'un siècle et demi, il n'a été couronné par la collation des grades qu'à de rares intervalles et sur délégation spéciale du Saint-Siège. La Faculté de théologie (2) n'a été constituée définitivement qu'en 1360, par le pape Innocent VI. La bulle d'institution est instructive. Le pape établit une Faculté de théologie à Toulouse, afin de répondre aux désirs des quatre Ordres mendiants, qui se plaignaient de la dure nécessité d'envoyer leurs religieux à Paris pour l'obtention des grades théologiques. Du clergé séculier, il n'est pas question. D'où vient ce silence un peu surprenant?

C'est qu'alors, l'université de Paris avait, sinon dans l'Eglise, du moins en France, de par l'assentiment des papes, une sorte de monopole de l'enseignement théologique. En fait, la concurrence était très difficile pour la province. Les clercs séculiers du Midi qui voulaient étudier la théologie allaient à Paris. Ces étudiants étaient d'ailleurs, peu nombreux. L'enseignement théologique, plus spéculatif, ne comportant pas les avantages pratiques du droit canon, fut délaissé par le clergé séculier. Et cette renonciation semblait consacrée par l'autorité ecclésiastique. Dans les statuts des collèges universitaires de Toulouse, le nombre et la qualité des boursiers sont spécifiés; des places sont réservées aux étudiants en droit ecclésiastique; les réserves en faveur des théologiens sont presque nulles ou inexistantes. C'est à croire qu'on s'en tenait strictement au vieux dicton universitaire : « Dat Galienus opes, Justinianus honores, sed *genus et species* cogitur ire pedes ». Ce fut grand dommage. Non seulement parce que la doctrine manqua trop souvent aux clercs séculiers, mais parce que les clercs séculiers manquèrent quelquefois à la doctrine.

Par une fierté bien naturelle, les diverses congrégations religieuses du Moyen âge eurent, dans leurs maisons, une doctrine propre, ce

(1) En réalité ce dernier cours seul était fait par le maître régent. C'est un bachelier qui enseignait les *Sentences*, de même qu'un autre expliquait la Bible d'une façon élémentaire.

(2) Fournier, I, pp. 591-594.

qu'on peut appeler une doctrine d'ordre, ayant une valeur officielle et cours forcé dans les écoles de la congrégation. On devine assez que tous les ordres n'avaient pas des saint Thomas, des saint Bonaventure et des Duns Scot, pour justifier pareille pratique, qui, de sa nature, ne saurait être qu'exceptionnelle. Et, cependant, on vit certains ordres canoniser leurs théologiens de façon sommaire, de leur vivant même, rendant leur doctrine obligatoire. Tel, Gilles de Rome, chez les Augustins, qui, de son vivant, eut la confusion de voir ses doctrines passées, présentes et futures (1), rendues obligatoires dans tout son ordre. A ce jeu, la théologie risquait de devenir une affaire de famille et même de ménage. Dénué de telles préoccupations, le clergé séculier aurait eu moins de peine à maintenir, dans l'enseignement de la théologie, la légitime liberté scolastique.

Malheureusement le clergé fit preuve d'une négligence inexcusable. A grand peine, au quatorzième siècle, les papes obtinrent l'institution d'un cours de théologie dans chaque cathédrale et, par exemple, à Saint-Etienne, de Toulouse (2). Il est vrai, que dans certaines universités, comme à Montpellier, la Faculté de théologie était fermée aux séculiers et portait le titre de « Faculté des quatre Ordres mendiants ». Mais à Toulouse, sur sept ou huit (3) chaires de théologie, il y en eut toujours deux d'accessibles aux séculiers; or, à bien des époques, le clergé renonça à son droit de postulation. Disons, à sa décharge, que le traitement était insuffisant pour un travailleur isolé, tandis que c'était un avantage appréciable pour un religieux en communauté. Ainsi s'est fait que longtemps, à Toulouse, l'école de théologie n'a eu guère pour maîtres que des religieux. Honneur à eux! Dans la cité toulousaine, ils ont maintenu la tradition des études théologiques, jusqu'au moment où le clergé séculier a pu enfin venir prendre sa part de la noble tâche.

(1) H. DENIFLE, *Chartularium universitatis Parisiensis*, t. II, p. 12 : *Statut* du chapitre général de l'Ordre des Ermites de Saint-Augustin, en 1287 : « Quia venerabilis magistri nostri *Ægidii doctrina mundum universum illustrat*, diffinimus et mandamus inviolabiliter observari ut opiniones, positiones et sententias scriptas et *scribendas* predicti magistri nostri omnes nostri ordinis lectores et studentes recipiant, eisdem præbentes assensum, et ejus doctrinæ, omni qua poterunt sollicitudine, ut et ipsi illuminati alios illuminare possint, sint seduli defensores. » Cf. *Ibid.*, p. 42, *Statuts* de 1290.

(2) L'établissement de chaires de théologie dans les cathédrales avait été prescrit par Innocent III et Honorius III. En 1335-37, Benoît XII et en 1344-46 Clément VI rappelaient cette obligation aux archevêques de Toulouse et au Chapitre. On ne réussissait pas à trouver un traitement pour le professeur. FOURNIER, I, pp. 534, 539, 564, 565.

(3) C'était le nombre, en 1404, et il est resté toujours à peu près le même. FOURNIER, I, p. 717. En 1207, ce nombre de huit chaires avait été fixé par Innocent III pour Paris. *Chart. univ. Par.*, t. I, p. 65.

Au Moyen âge, l'université n'avait pas de siège officiel. Les professeurs séculiers s'entendaient avec leurs élèves pour louer une salle. Les religieux enseignaient dans leur couvent et les chanoines dans leur chapitre.

Quant au régime des examens, il était réglé par ce principe que les années d'université étaient des années d'apprentissage. On devenait maître en droit, maître en théologie, par une filière assez analogue à celles d'où sortaient les maîtres tailleurs et les maîtres chapeliers. D'abord, les grades avaient été un certificat professionnel : on ne passait les examens universitaires que pour devenir professeur : la licence donnait le droit d'enseigner. Puis, les grades ont été requis pour d'autres carrières et ont été enfin recherchés comme titres honorifiques. Au treizième siècle et au quatorzième siècle, la maîtrise ou doctorat s'acquérait difficilement et demandait une douzaine d'années d'études. Trois grades, qui existent encore aujourd'hui, marquaient les étapes de la formation universitaire : le baccalauréat, la licence et le doctorat. Dans cette organisation compliquée, un seul trait est à indiquer rapidement : c'est que, suivant la conception primitive du grade, ces années d'étude comprenaient un stage véritable, c'est-à-dire un essai d'activité professionnelle, un enseignement effectif donné par l'étudiant (1). Au treizième et au quatorzième siècles, avant de recevoir la maîtrise, les bacheliers en droit et en théologie avaient enseigné réellement pendant quatre ou cinq ans à l'université. A Toulouse, ce stage fut supprimé, vers le début du quinzième siècle. Désormais, au lieu de faire des cours, le bachelier en droit et en théologie dût en subir, tout comme aujourd'hui.

Diverses épreuves d'examen étant terminées heureusement pour le candidat, restait la collation des grades. A ce moment se produisait une intervention qui peut surprendre, aujourd'hui, mais sans laquelle le fonctionnement d'une université du Moyen âge est incompréhensible. Jusqu'en 1789, les divers grades étaient conférés par le chanoine chancelier du Chapitre de la cathédrale de Saint-Etienne. A quel titre? Tout simplement à titre de chef de toutes les écoles du diocèse de Toulouse. Prérogative qui serait inexplicable, si l'on ne se rappelait qu'à Toulouse, comme à Paris et partout ailleurs en France, l'école du Chapitre a été la mère de toutes les écoles du diocèse, absolument comme la cathédrale est la mère de toutes les églises du diocèse.

A Paris, le chanoine chancelier s'occupait de l'université et le chanoine chantre, des petites écoles. Je ne sais si ce partage d'attributions existait à Toulouse. Quoi qu'il en soit, au douzième siècle, le chanoine chancelier de Saint-Etienne ne donnait la *licentia docendi* que dans

(1) Sur le régime des examens : *Note* de Molinier, dans *Histoire de Languedoc*, t. vii, p. 594 et suivantes.

les limites du diocèse de Toulouse. Depuis le treizième siècle, avec l'assentiment des papes, il a donné la *licentia* UBIQUE *docendi* : concession qui a fini par être, en droit, le signe distinctif d'une université.

Quel a été l'enseignement?

Qu'il s'agisse du droit, des lettres, de la médecine ou de la théologie, il a un caractère commun. C'est essentiellement le commentaire d'un texte juridique, littéraire, médical ou théologique. Ce commentaire est oral, faisant une grande part à la glose, c'est-à-dire à l'explication verbale. L'enseignement du maître est complété par des répétitions et des exercices oraux ou disputes. L'emploi continuel de la méthode dialectique ou de l'argumentation sous forme de syllogisme, le goût des idées abstraites ont également contribué à donner aux leçons des maîtres, une forme algébrique et aux exercices des élèves, celle d'un débat contradictoire. Au Moyen âge, il y a une vraie analogie entre la lice d'un tournoi et les écoles d'une université. On argumentait comme on croisait le fer. Les longues préparations, les lentes approches du champ de bataille et celles de l'érudition étaient également inconnues.

Quant à la valeur de cet enseignement, c'est le cas de distinguer. Si on parle de la valeur éducative, il faut l'estimer bien haut. Depuis la Renaissance jusqu'à ces dernières années, la formation des esprits a été surtout littéraire : c'est à l'école des grands classiques qu'on apprenait à penser et à écrire, en se préoccupant de bon style. Au Moyen âge, la formation des esprits a été surtout dialectique : c'est à l'école des grands raisonneurs qu'on apprenait à penser, en de bons exercices d'argumentation. Dans les écoles, les muses étaient remplacées par la statue étrange d'un philosophe portant un bâton où s'enroulait un serpent ou ayant en main un scorpion au dard menaçant : allégorie qui avertissait l'étudiant de chercher le sophisme caché dans l'argumentation de son adversaire (1). A ce jeu, on acquérait la vigueur

(1) Une statue de ce genre se trouvait encore, au dix-septième siècle, sur le parvis de la cathédrale de Paris et une interprétation acceptable n'en a pas encore été donnée. On dira ce que vaut la mienne. Voici ce qu'écrivait l'archéologue si averti qu'est M. André HALLAYS, dans le *Journal des Débats*, du 11 juillet dernier, dans un article intitulé : *Notre-Dame de Paris sous Louis XIV* :

« Le parvis Notre-Dame forme sur la place un carré d'environ trente-cinq mètres de côté, délimité par des bornes qui ont remplacé un petit mur d'appui. L'échelle patibulaire, signe et emblème de la justice épiscopale, que l'on voyait autrefois sur le parvis, a disparu. Mais on y voit encore une statue et une fontaine.

« La statue, « longue et mal faite », — c'est du moins l'opinion des connaisseurs de l'époque — représente un personnage qui tient un livre d'une main et de l'autre un bâton auquel s'enroule un serpent. Les uns prétendent que c'est Esculape, les autres, Mercure. Certains tiennent pour

et la subtilité d'esprit; on apprenait à distinguer et à subdiviser sa pensée : préparation lointaine mais réelle au métier d'écrire, s'il est vrai qu'écrire, c'est diviser sa pensée. Aussi, a-t-on pu dire qu'au Moyen âge, l'esprit français faisait ses classes et si c'est alors qu'il a gagné ses qualités de clarté et de bon sens, il faut convenir que l'école n'était pas mauvaise.

La réponse n'est pas tout à fait la même s'il est question de la valeur scientifique de cet enseignement. Dans l'ancienne université de Toulouse, tout le monde argumentait, aussi bien les médecins et les juristes que les philosophes et les théologiens. On sait tout ce que la philosophie et la théologie doivent aux universités du Moyen âge. Ces robustes logiciens ont élevé des monuments, des palais d'idées, dont la construction hardie et solide fait penser aux ogives et aux rosaces des cathédrales. A dire vrai, je ne garantirais pas que la littérature, le droit et la médecine se soient également bien trouvées de l'argumentation. C'était le temps où les médecins, au lieu d'observer, de faire de l'anatomie et de tâter le pouls aux malades mettaient doctement Hippocrate et Gallien en syllogismes. Dans ces conditions, un même maître cumulait facilement la théologie et la médecine. Ainsi faisait Maître Lupus au treizième siècle.

Est-il besoin de le dire? De telles défaillances ne doivent pas nous cacher le mérite de ces travailleurs. Eux-mêmes se sont bien douté qu'ils n'atteignaient pas la perfection. Au début du quatorzième siè-

Archambaud, maire du Palais sous Clovis II, et qui passait pour être « affec- « tionné à l'endroit des ecclésiastiques et prêtres »; la légende veut que cet Archambaud ait fait du bien à Notre-Dame et fondé l'Hôtel-Dieu. Enfin, les Hermétiques affirment que c'est là l'image de Guillaume de Paris, auteur du portail de Notre-Dame, dont les figures, si l'on sait les bien interpréter, montrent les chemins du grand œuvre. (Il est probable que cette statue avait fait partie du portail de la cathédrale primitive; tel est du moins l'avis de l'abbé Lebœuf). »

L'explication véritable me paraît être celle que je propose dans le texte. On peut l'appuyer des représentations allégoriques de la Logique au Moyen âge et par exemple d'une peinture du quinzième siècle de la cathédrale du Puy et dont la description est donnée dans Ch. Cahier, *Nouveaux Mélanges d'archéologie, d'histoire et de littérature sur le Moyen âge*, Paris, 1874, pp. 288 et suiv. La Logique est assise, portant un scorpion dans chaque main. Elle regarde un philosophe assis à côté d'elle et qui compte ses arguments sur ses doigts; tout près, une table porte deux livres. Le P. Cahier cite divers textes, par exemple, un de Martianus Capella, où le dialecticien est ainsi présenté : « In laeva quippe serpens *gyris immanibus involutus*... eius laeva sub pallio occulebat insidias viperinas. »

La statue du parvis de Notre-Dame représentait donc un logicien. Elle rappelait que le cloître Notre-Dame a été le berceau des écoles et de l'université de Paris.

cle, un ancien professeur de droit canon et recteur de Toulouse, Durand, évêque de Mende (1), a critiqué l'enseignement scolastique avec une liberté et une justesse qui font penser à Roger Bacon. Sans doute, à Toulouse, comme ailleurs, la scolastique dégénérée s'est complu dans des discussions abstruses et sans fin. Du moins l'orthodoxie fut sauve et la théologie de forme algébrique de Capreolus donne le dernier mot d'une méthode (2).

S'il avait pu connaître le commentaire de Capreolus, le pieux Gerson, chancelier de l'université de Paris, n'aurait pas manqué d'en être effrayé; lui, qui voulait ramener la théologie sur la terre. En revanche, il aurait été satisfait de la *Théologie naturelle* de Raymond Sebond, professeur de médecine à l'université de Toulouse. C'est une œuvre à la fois traditionnelle et très neuve. L'abstraction et la logique n'y ont pas supprimé le sens des réalités et de la vie. Ce médecin fait de la recherche de la vérité une question d'hygiène de l'âme : à cette recherche il n'applique pas seulement la fine pointe de l'intellect, mais l'âme entière (3). Sur la demande de son père, Montaigne a pris la peine de traduire cette apologétique, dont il a dit beaucoup de bien et qui a été plusieurs fois rééditée.

Après avoir décrit rapidement l'organisation, la méthode de travail et la vie intellectuelle de l'université toulousaine, il reste à mentionner quelques faits principaux de son histoire et à constater l'état de la corporation au milieu du quinzième siècle.

L'histoire extérieure de l'université est faite surtout de conflits fréquents avec les capitouls de Toulouse. Au début, peu après 1229, ces conflits étaient d'ordre religieux. La population s'insurgeait contre les Frères Prêcheurs, qui étaient préposés à l'Inquisition. Puis, ce sont les questions de police, la répression à appliquer à la turbulence des étudiants, qui mettent aux prises le Consulat toulousain et la Corporation universitaire. En 1232, le jour de Pâques, un capitoul fut grièvement blessé, en voulant mettre fin à un tapage excessif. Aussitôt le Consulat fit saisir, condamner à mort et exécuter l'étudiant coupable, Aymery Bérenger.

Il y avait là une violation formelle des privilèges de l'université en matière judiciaire et criminelle, privilèges confirmés par les rois et par les papes. Un membre de l'université ne relevait pas de la juridic-

(1) Dans son traité *De modo generalis celebrandi concilii*, Pars III, tit. 45, *De quinto remedio contra cleri ignorantiam et negligentiam eruditionis*, p. 226 de l'édition de Paris, 1671. Il est question du rectorat de Guillaume Durand à Toulouse, dans un acte de 1324 (FOURNIER, t. I, p. 498). Durand est mort en 1328.

(2) Capreolus est mort à Rodez, en 1444.

(3) *La théologie naturelle* de Raymond SEBOND, Paris, 1569, chapitres 65-67, fol. 70-75. L'auteur était recteur de l'université de Toulouse, en 1429.

tion des Capitouls, étant placé sous la sauvegarde du roi. L'affaire dura quatre ans (1332-1336) et se termina par des sanctions très dures du Parlement de Paris et du roi, contre la personne des Capitouls et contre les institutions consulaires de Toulouse (1). L'université avait complètement gain de cause. Son exemption judiciaire était reconnue. Une affaire du même genre (2) se produisit, en 1426. Les réclamations de l'université furent des plus énergiques, mais, cette fois, ne furent pas admises sans réduction.

Heureusement, l'université donna moins de mal aux rois et aux papes qu'aux capitouls. Elle n'est pas intervenue souvent dans les affaires générales. A propos du procès intenté à Boniface VIII par les légistes, elle a répondu à Philippe le Bel, dans une manière très modérée et pleine de prudence juridique (3). Cent ans plus tard, son sens théologique et sa reconnaissance pour les papes d'Avignon l'amenaient à résister en face à l'université de Paris, qui avait abandonné l'obédience de Benoît XIII. Contre cette désobéissance à un pape dont la France avait admis la légitimité, Toulouse a protesté bravement (4). C'était une extrême audace dont les suites constituent une page curieuse de notre vieille histoire.

Il est difficile d'exagérer l'autorité de ces maîtres régents de la Faculté de théologie de Paris. Ils avaient rendu tant de services à l'Eglise, les papes les avaient tant loués qu'ils s'attribuaient et qu'on leur reconnaissait une magistrature dans l'Eglise. Ils se regardaient et beaucoup les regardaient comme la théologie incarnée. Ils ont défini eux-mêmes leur autorité dans des formules imperturbables (5).

C'est contre la personne sacrée de ces représentants de la théologie et devant le roi, en plein Louvre, en l'an 1402, que les universitaires toulousains, gens nouveaux et de province lointaine, venaient renouveler leur *veto* avec une confiance méridionale. Cette confiance, il la leur fallut toute pour soutenir le choc, car la colère des divinités offensées se traduisit par des invectives. On parla des « coassements » des Toulousains que les Parisiens pouvaient négliger. Puis, au lieu d'instituer une discussion contradictoire, on amena le duc de Berry à faire mettre

(1) Textes dans FOURNIER, I, pp. 513 et suivantes.

(2) FOURNIER, I, p. 771.

(3) FOURNIER, I, p. 462.

(4) N. VALOIS, *La France et le grand schisme d'Occident*, t. III, p. 265. La soustraction d'obédience datait de juillet 1398.

(5) *Discours* du doyen de la Faculté de théologie de Paris, en 1387, dans DENIFLE, *Chartularium universitatis Parisiensis*, t. III, p. 487. L'auteur rapporte un mot d'Urbain V qui aurait dit de Paris : « Se nescire ubi melius usquam cognitio catholice veritatis haberetur. » Il ajoute : « Et exinde parta est illa percelebris fama, que in hac alma facultate tanquam IN SEDE SUA catholicam veritatem reponit, nec ab ea unquam avelli potuisse commendat. »

en prison, à Paris, les argumentateurs venus de Toulouse. Mais nos devanciers tinrent bon. Sans doute, ils eurent tort quelque temps. La France persista dans son refus de reconnaître l'obédience de Benoit XIII, mais pour s'y soumettre de nouveau au bout d'un an. La déposition de Benoît XIII était réservée au concile de Pise.

Les Toulousains pouvaient être contents. Ils avaient fait leur devoir et ils avaient refusé de reconnaître à la Sorbonne le monopole de la théologie. Ils s'étaient affirmés. Pour une fois, ils avaient pris part à une grande affaire. Ils avaient négligé leurs gloses interminables pour aller à Paris porter leur suffrage. Ils avaient eu le courage d'avoir un avis. Pour tenir leur place en ce monde, ils n'avaient qu'à continuer dans cette voie, à se faire une opinion, dans les questions importantes et à la défendre. Malheureusement les temps n'étaient pas favorables. Les universités s'étaient engagées à fond dans les discussions du grand schisme, puis dans celles de la réforme de l'Eglise. Elles y ont usé leur influence. Ce parlementarisme universitaire a fini par lasser également le pape et le roi. Les Toulousains ont été mandés à Constance, à Bâle et à Ferrare. L'influence universitaire déclinait sans cesse, et celle de Toulouse plus encore que celle de Paris. Lors du conflit d'Eugène IV et du concile de Bâle, on ne voit pas que l'université ait mis grand zèle à rétablir l'union. A leur place, on est surpris de voir intervenir les Etats de Languedoc, auprès du roi Charles VII, en 1439 et faire très clairement la leçon aux théologiens imprudents qui laissaient ébranler les fondements de l'Eglise (1).

Après les conciles, de retour dans le quartier Saint-Sernin, leurs argumentations ont couvert pour eux le bruit du monde. Les théologiens s'enfonçaient de plus en plus dans les abstractions. Et voilà pourquoi c'est un médecin, Raymond Sebond, qui a écrit, au quinzième siècle, le livre de théologie toulousaine qui a trouvé le plus de lecteurs. L'*Alma mater* avait beau avoir la vie dure, des dignitaires ecclésiastiques avaient beau l'entourer de leurs soins empressés, quelques maîtres s'ingéniaient-ils à maintenir la dignité et l'autorité de leur enseignement, les signes d'affaiblissement devenaient visibles.

L'université manquait de vie collective. La Faculté de théologie aurait pu donner le branle, mais elle vivait à part. Comprenant alors huit

(1) N. Valois, *La crise religieuse du quinzième siècle*, t. II, p. 223. Il convient de faire une exception formelle, en faveur de Bernard de Rosergues, professeur et chancelier de l'université, plus tard archevêque de Toulouse (1452-1474), qui a été le conseiller du cardinal Pierre de Foix, si zélé pour l'union de l'Eglise. La liste des ouvrages de Bernard est dans Bertrandi, *De Tholosanorum gestis*, fol. XLVIII, Toulouse, 1515. — Ibid., fol. LIII, il est question de professeurs augustins par lesquels on peut juger du caractère de l'enseignement d'alors. Arnaldus de Santio et Simon Brenguerii méritaient chacun le titre de « Ægidianæ disciplinæ (Cf. plus haut, p. 25, note 1) defensor invictissimus. »

chaires, composée à peu près exclusivement de religieux de divers ordres, isolés chacun dans leur couvent, elle n'avait pas la cohésion de la Sorbonne, où religieux et séculiers étaient en relations continuelles. Ajoutez à cela de nombreuses misères et d'abord la pauvreté. La situation était lamentable. A la Faculté de droit, les professeurs, n'ayant pas de gages, se disputaient les élèves et s'ingéniaient à ne pas faire leurs cours. Ils vendaient leurs chaires au plus offrant et dernier enchérisseur. Parfois les grades s'obtenaient sans examen et souvent sans sérieuses attestations de scolarité. L'attention principale était pour les cadeaux faits aux professeurs, pour les repas et pour la cavalcade qui suivait la collation des grades.

La corporation universitaire déclinait de jour en jour, pour des raisons matérielles, intellectuelles et morales. La vie corporative est chose délicate à conserver et demande une attention continuelle. Elle suppose des moyens d'existence, des raisons de vivre, c'est-à-dire une grande cause à servir, la solidarité et l'esprit de sacrifice. Quand les causes de désordre l'emportent, la dissolution se précipite. Il n'est pas facile de mériter l'autonomie et la liberté. La vieille université toulousaine en faisait l'expérience.

Les divisions y étaient continuelles. Le concordat (1), conclu, en 1435, à Bâle, entre les quatre ordres mendiants en dit long sur les divisions et les rivalités de ceux qui auraient dû donner à l'université union et forme. Les privilèges des étudiants, en matière judiciaire, devenaient très onéreux non seulement aux habitants de Toulouse, mais à toute la province. La paix n'était pas mieux assurée entre le chancelier et le recteur, malgré un concordat conclu en 1430. Où trouver un remède? Bien que désirée, l'intervention du pape était rare et peu efficace, le gallicanisme dressant déjà ses barrières et la papauté ayant de plus graves soucis. Dans ces conditions, ce fut un bonheur pour l'université lorsque, en 1444, le Parlement s'établit définitivement à Toulouse. Il se chargea de mettre d'accord le chancelier et le recteur par des arrêts en bonne forme. Du même coup, l'autonomie corporative et l'influence ecclésiastique allaient être réduites, à l'université. C'est le commencement de la centralisation. Emanation du Conseil du roi, le Parlement connaît de toutes les affaires importantes et par suite de celles de la grande école du Languedoc. Son action fut très énergique et très suivie. C'est ce que nous avons appelé la seconde période de l'histoire de l'université de Toulouse.

Louis Saltet.

(*A suivre.*)

(1) Simplicien de Saint-Martin, *Mémoires, qui peuvent servir à l'histoire du monastère des Ermites de Saint-Augustin de la ville de Tolose,* Toulouse, 1653, p. 24.

NOTES ET CRITIQUES

I. X. Le Bachelet, S. J. *Bellarmin et la Bible Sixto-Clémentine.* Etude et documents inédits. In-8°, pages xv-210. Prix : 5 francs. II. Le même, *Bellarmin avant son cardinalat* 1542-98. Correspondance et documents. In-8°, pages xxxiv-559. Prix : 12 francs. Paris, Beauchesne, 1911.

I. — A plusieurs reprises ces dernières années on a parlé de l'attitude prise par Bellarmin dans l'affaire de la Vulgate Sixto-Clémentine. Ceux qui aiment à se faire une opinion motivée et n'apportent à l'étude des problèmes historiques d'autre souci que celui de trouver la vérité, accueilleront avec satisfaction le volume du P. Le Bachelet. La question y apparaît dans toute sa complexité. Certains points grâce aux documents inédits versés au débat sont définitivement élucidés; d'autres réclament une lumière nouvelle. Dès à présent, l'on peut se rendre compte de la fausseté de certaines assertions tranchantes défavorables à la sincérité de Bellarmin. Ici, comme dans le reste de sa vie, il n'a été préoccupé que des intérêts supérieurs de l'Eglise. Au sujet de la Bulle de Sixte V, le P. Le Bachelet, montre fort bien les graves raisons qui, malgré l'attestation des *cursores*, permettent de conclure avec vraisemblance, à une non-promulgation. L'Introduction et le premier chapitre rassemblent des détails intéressants sur l'enseignement primitif de Bellarmin au sujet de la Vulgate. Il y aurait eu lieu semble-t-il d'examiner aussi quelle fut son attitude pratique, dans son commentaire sur les Psaumes. Plus d'une remarque sur la valeur des Septante ou de la Vulgate y est caractéristique. Vingt-cinq documents sont donnés en appendice. La plupart se rapportent aux corrections de la Bible sixtine. Je signalerai surtout une édition soignée de la dissertation de Bellarmin sur la Vulgate, deux autres censures inédites, le texte original des lettres d'Olivarès et de Sessa.

II. — La personnalité de Bellarmin est assez importante pour justifier cette publication du P. Le Bachelet. Elle intéressera historiens et théologiens. Plus de deux cents pièces inédites y sont rassemblées avec quelques documents déjà publiés. L'auteur les a fort justement distribués selon l'ordre chronologique et soigneusement annotés. Une copieuse bibliographie et un index détaillé achèvent de rendre tout à fait pratique l'utilisation de ce volume. Les lettres recueillies sont de nature et d'importance fort diverses. On y relèvera quelques détails savoureux sur les relations de Bellarmin avec sa famille, en particulier dans sa correspondance avec son frère Thomas, pendant les an-

nées qui précédèrent immédiatement le cardinalat. D'autres pièces montrent l'estime dont jouissait le controversiste et la réputation qu'il s'était acquise dans la chrétienté. C'est ainsi que saint Charles Borromée insiste vainement pour l'avoir à son départ de Louvain. Surtout on y suivra avec intérêt les péripéties des controverses passionnées entre Lessius et les théologiens plus ou moins imbus des idées de Baius. De nombreuses lettres inédites de Lessius précisent sa pensée et permettent de suivre au jour le jour ces disputes théologiques, véritable prélude des querelles suscitées par le livre de Molina. Les documents cités en appendice ne sont pas de moindre importance. Plusieurs pièces se rapportent à la publication du *Ratio Studiorum*, d'autres concernent la famille de Bellarmin, la principale est l'édition définitive d'après l'autographe de *l'Autobiographie* de Bellarmin. On sait à quelles accusations de duplicité a donné lieu le passage où Bellarmin expose sa conduite vis-à-vis de Sixte-Quint.

Ce livre représente une somme de travail considérable. Avec obstination le P. Le Bachelet a fouillé les archives dans les divers pays où s'est exercée l'activité de Bellarmin : Italie, Belgique, France, sans omettre l'Espagne. Il a eu souvent la main heureuse et n'a rien négligé pour mettre en pleine lumière le sens et la valeur de ces documents.

Ces deux publications où le P. Le Bachelet a su allier si heureusement les qualités du théologien et du critique, font excellemment augurer de l'*Auctarium Bellarminianum*, recueil d'inédits théologiques dont l'apparition est annoncée comme très prochaine.

Ferdinand Cavallera.

I. Placide de Meester, O. S. B. *Etudes sur la Théologie orthodoxe.* Première série. Abbaye de Maredsous 1911. In-8°, pages II-119. Prix : 4 francs.

II. M. d'Herbigny, *Un Newman russe : Vladimir Soloviev* (1853-1900) (Publication de la Bibliothèque slave de Bruxelles, série A). Paris, Beauchesne, 1911. In-16, pages XVIII-336. Prix : 3 fr. 50.

I. — Le P. de Meester publie en volumes des articles parus d'abord dans la *Revue Bénédictine*. En attendant l'achèvement du grand ouvrage du P. Palmieri sur la Théologie orthodoxe, ils rendront grand service aux théologiens. Cette première série traite successivement des sources et du développement du dogme et des doctrines se rapportant au *De Deo uno et trino, de Deo creante, de Angelis, de statibus* (près de trente pages sont consacrées au premier homme avant la chute, au péché originel). L'auteur s'attache avant tout à exposer aussi clairement que possible l'état actuel de l'opinion théologique orthodoxe. Cependant il ne néglige pas les rapprochements avec les théories des auteurs plus anciens et en marquant les oppositions avec les doctrines de l'Eglise romaine, il justifie brièvement ces dernières. On ne saurait trop remercier le P. de Meester de mettre ainsi à la portée de tous, une source sûre de renseignements, grâce auxquels, dans l'exposé des points controversés, on évitera bien des inexactitudes. Même pour l'intelligence des Pères grecs, en ce qui donne à leurs doctrines un aspect assez différent des conceptions scolastiques, sur

des matières librement laissées à la discussion par exemple sur la manière de présenter le dogme trinitaire, l'exposé du P. de Meester est de nature à faciliter le travail et à redresser plus d'un jugement erroné. La suite de ce travail précis et bien informé est tout à fait désirable (1).

II. — Pour les Occidentaux, Soloviev est surtout un nom. Il personnifie les efforts tentés pendant les trente dernières années du dixneuvième siècle pour rapprocher les Russes cultivés de l'Eglise romaine. La monographie si bien documentée de M. d'Herbigny fait connaître, dans le détail, la vie et les idées de cet initiateur. Si le philosophe et l'ascète intéressent, on ira plus volontiers encore aux pages où sont racontés les efforts tentés, les persécutions subies, pour la cause de l'union, où sont exposées les idées sur le rôle réservé à la Russie, une fois nettement rattachée au catholicisme. Le travail est fait de première main, grâce à la connaissance que l'auteur a de la langue russe. Certains documents inédits ont permis de jeter une lumière nouvelle sur divers épisodes de la vie de Soloviev. Il est inutile de s'appesantir sur l'intérêt apologétique et dogmatique que présentent ces pages écrites avec une sympathie très éclairée et une remarquable compétence.

L'ouvrage est en général bien composé. Cependant les pages consacrées à l'influence posthume de Soloviev semblent hors de leur place dans un chapitre intitulé *Formation* (p. 48 et suivantes). A propos de la conversion, il y aurait lieu de marquer davantage sous quelle influence, se produisit le retour au catholicisme; l'auteur met surtout en lumière, l'action de Spinoza sur la formation intellectuelle de Soloviev. Les indications données, en note, manquent parfois de précision. Impossible de savoir à quel travail se rapportent les notes 1 de la page 6 et de la page 7; 1 et 2 page 17, 1 page 37. M. d'Herbigny constate qu'il ne peut encore signaler aucune étude d'ensemble sur Soloviev. (p. XIV). Il est regrettable qu'il n'ait point connu le remarquable article publié par le R. P. A. Palmieri, en 1907 (*Vladimiro Solovev e la sua filosofia religiosa*, dans la *Rivista storicocritica delle scienze theologiche*, mars 1907, p. 209-221).

Ferdinand CAVALLERA.

M. FALCO, *Le disposizioni « pro anima »* Fondamenti dottrinali e forme giuridiche. Turin Bocca 1911. In-12, pages VII-207. Prix : 4 francs.

Le titre de cet ouvrage n'en indique qu'assez vaguement le contenu. M. Falco étudie, en réalité, quelques-unes des questions les plus épineuses de l'histoire des dogmes. Valeur expiatoire et méritoire de l'aumône, dans la Bible, les Pères, les pénitentiels, théorie de la satisfaction, valeur des bonnes œuvres, origines et premières applications de la doctrine des indulgences : sur tous ces points, M. Falco groupe en abondance les textes et examine avec une critique judicieuse les théories les plus récentes. C'est un sujet sur lequel, on le sait, les historiens protestants du dogme ont des vues très particuliè-

(1) A signaler un *lapsus* fâcheux, p. 40 où il faut lire Cyrille *de Jérusalem*.

res, sauf quelques réserves à faire sur certaines expressions. Le travail de M. Falco se recommande de lui-même à ceux qu'intéresse l'histoire du sacrement de Pénitence.

Ferdinand CAVALLERA.

B. KRUSCH et W. LEVISON, *Passiones vitaeque sanctorum aevi merovingici*, Hanovre, Hahn, 1910, in-4° VIII-834 pages, 22 fac-similés en phototypie, prix : 50 francs.

Ce volume, qui fait partie de la section des *Scriptores rerum merovingicarum* des *Monumenta Germaniae*, est très propre à donner une idée de l'activité mise aujourd'hui. à étudier les *Vies* de saints du Moyen âge; à montrer aussi la précision des méthodes employées et la valeur des résultats obtenus. Le présent volume est très en progrès sur le premier recueil des *Passiones* publié dans cette collection, en 1896, par M. Krusch. C'est que M. Krusch a constitué définitivement sa méthode, depuis lors (1) et qu'il s'est adjoint un collaborateur, M. Levison, dont on ne peut qu'admirer la pénétration et la conscience.

Dans le présent volume, les textes sont établis avec toute la précision que permet l'état des manuscrits utilisés par les éditeurs. Dans bien des cas, il y aura toujours un peu d'arbitraire dans l'exclusion de tels et tels manuscrits (on pourrait quelquefois dire d'eux : ils sont trop!) mais avec des éditeurs expérimentés, cet aléa représente d'ordinaire une quantité négligeable. Le texte ainsi établi est accompagné des commentaires qui peuvent élucider les questions de date et de lieu d'origine, d'auteur, de sources, de valeur historique, etc.

Il va sans dire qu'il est impossible, dans un court compte rendu, de donner un aperçu des études consacrées à vingt-six textes, dont quelques-uns sont très étendus. Il vaut mieux, par deux exemples, montrer l'intérêt très varié que l'on peut trouver dans de pareils travaux.

La *Vie* de saint Léger, évêque d'Autun, est un des textes les plus importants de l'histoire ecclésiastique du septième siècle, dans le pays franc. On en possède trois rédactions successives que, pour plus de brièveté, on peut désigner par les lettres A, B et C. La comparaison de ces trois *Vies* de saint Léger est intéressante, parce qu'elle nous permet de constater un mode de composition historique très spécial, qui a été particulièrement pratiqué dans les littératures arabe et syriaque et généralement chez les sémites (2). Voici le procédé. Lorsque, sur un même sujet historique, il existe deux récits parallèles et non identiques, A et B, c'est une tendance, dans un certain état de culture, de les réunir, dans un troisième récit C, qui a l'avantage de contenir à lui seul, les particularités des récits A et B. Il va sans dire d'ailleurs

(1) C'est ainsi qu'il ne donne plus de *stemma codicum* ni de classement de textes comme ceux tout à fait manqués, de la *Passio Acaunensium martyrum*, dans *Passiones vitaeque sanctorum aevi merovingici*, Hanovre, 1896, p. 20 et suivantes.

(2) Cf. I. GUIDI. L'*historiographie chez les Sémites*, dans *Revue biblique*, 1906, p. 509, sq.

que les deux récits A et B peuvent être réunis de bien des manières, dont les deux extrêmes sont les suivantes : ou *fusion* complète de A et de B, en sorte que les éléments en soient difficilement reconnaissables en C; ou simple *juxtaposition* d'éléments empruntés à A et à B, en sorte que C forme une mosaïque ou un centon, dans lequel les fragments A et B sont à l'état nature. Or de ces deux modes de combinaisons de récits, c'est le second, le procédé de *juxtaposition*, qui est propre aux littératures arabe et syriaque. Mais ce procédé est si naturel et si commode qu'il se rencontre, bien loin de l'Arabie et du pays perse, dans la *Vie* de saint Léger la plus récente. Il est même difficile de trouver un exemple aussi caractéristique de cette méthode de composition.

Pour la *Vie* de saint Léger, le texte A = la plus ancienne rédaction, dont il ne reste qu'un fragment (1) : elle a été écrite dans les dix ans qui ont suivi la mort de saint Léger (679). Le texte B = la seconde rédaction (2), qui date de la seconde moitié du huitième siècle. C'est un abrégé de A, augmenté d'additions qui ne paraissent pas très sûres. Le texte de C = la troisième rédaction (3), celle qui juxtapose les deux précédentes. Cette rédaction date du huitième-neuvième siècle.

Ici on ne comparera ces textes que dans les limites (4) *du fragment A*. Voici les résultats. L'auteur de C commence par transcrire simplement A, puis il en vient à interpoler dans A, des emprunts faits à B. C'est ainsi que C finit par être la juxtaposition des deux récits conservés A et B. Le texte C effectue quatorze insertions de B dans A qui lui sert de trame. Sur ces quatorze insertions, sept sont des additions de fragments de B et sept sont des substitutions de fragments de B. à des parties de A qui sont supprimées. En plus de ces insertions de B dans A, le texte C contient trois additions (très courtes) qui lui sont propres, qui sont de sa fabrication, et un raccord rédactionnel.

Sur deux cent trente-neuf lignes du fragment de A, dans l'édition qui nous occupe, l'auteur de C en supprime cinquante, en sept fois, comme on l'a vu. Les quatorze insertions de B dans A, par l'auteur de C, font un total de cent trente-cinq lignes; le résultat est celui-ci : Dans les *limites* considérées, sur les trois cent vingt-quatre lignes de C, cent quatre-vingt-neuf appartiennent à A et cent trente-cinq à B. Chaque insertion de B dans A, a en moyenne près de dix lignes. Un arabe ou un syriaque n'eût pas fait mieux.

On voit d'ailleurs un autre intérêt de ces constatations. Etant donné un texte composé de deux ou plusieurs sources qui sont perdues à l'état isolé, la critique conjecturale des sources a pour objet : 1° de reconnaître le fait même que ce texte est composite; 2° d'essayer de

(1) Edité pour la première fois dans le volume qui nous occupe, pp. 304-320.

(2) *Ibid.*, pp. 323-356. Dans MIGNE, *P. L.*, t. XCVI, col. 335-346. Cette édition est incomplète et s'arrête à la page 347 de l'édition Krusch.

(3) *P. L.*, t. XCVI, col. 345-374.

(4) Ces limites sont, dans l'édition de A, par Krusch, pp. 304-320. — Dans C, c'est le passage suivant : MIGNE, *P. L.* tome XCVI, col. 358 A B. *Graviter caesus non omnem... processurus erat ad Matutinorum solemnia*, de la col. 368 A B. Dans l'édition de B, *Ibid* dans MIGNE, col. 340 C, — 345 à la fin.

discerner et d'isoler les sources composantes. C'est là un travail très délicat et qui a pourtant des règles précises. La *Vie* de saint Léger permet de vérifier ces règles, puisqu'on possède le composé C et les composants A et B, qui peuvent être considérés comme la solution ou le corrigé du problème.

La dualité des sources dans C est attestée par les doubles récits (synode qui condamne saint Léger (1); mort (2) d'Ebroïn, etc.); par les incohérences qui proviennent de la juxtaposition des variantes de A et de B (récit de l'enquête (3) faite par le frère d'Ebroïn sur le tombeau du saint); par le manque de suite dans l'exposé, qui est très trouble.

Au contraire, si on réunit les fragments de A entre eux et les fragments de B entre eux, tels qu'ils résultent de l'analyse de C, on obtient deux séries parallèles de fragments, lesquelles forment chacune une suite et sont parfaitement claires.

L'étude sur la *Vie* de saint Léger est un fort beau travail, qui fait très grand honneur à M. Krusch. La seconde étude, dont il reste à parler très brièvement est due à M. Levison. C'est la *Vie* de saint Erembert (4), évêque de Toulouse, qu'on ne s'étonnera pas de trouver mentionnée dans le *Bulletin.*

Saint Erembert nommé évêque de Toulouse par Clotaire III (657-673) est le contemporain de saint Léger. Mais tandis que nous sommes parfaitement renseignés sur l'évêque d'Autun, nous ne savons pas grand chose sur celui de Toulouse. Quelque désagréable que puisse être le fait, pour des Toulousains zélés, ils auraient bien tort d'en rendre la critique responsable. Saint Léger a trouvé un biographe presque aussitôt après sa mort (679). Saint Erembert n'a eu un biographe qu'au début du neuvième siècle. Ce biographe de saint Erembert écrivait à Fontenelle, en Normandie, et il ne savait rien sur l'épiscopat toulousain du saint. Là est le malheur et une comparaison, fournie par un saint du Midi, l'éclairera.

La voici :

A la fin du huitième siècle, à Cahors, un hagiographe écrivait une *Vie* de saint Didier, personnage antérieur de quelques années à saint Erembert. Ce biographe écrivait sur saint Didier, à la distance lui aussi d'un siècle et demi environ, et pourtant son œuvre est instructive et a une vraie valeur historique. D'où, cette différence entre les *Vies* de saint Didier et de saint Erembert écrites à une distance égale des événements qu'elles racontent? C'est que le biographe de saint Didier disposait, à Cahors, de riches archives relatives à son personnage. A Fontenelle, vers le même temps, on ne savait presque rien sur saint Erembert, à l'exception de son épiscopat de Toulouse. *Or pas de documents, pas d'histoire.*

Rien d'étonnant, par suite, qu'au début du neuvième siècle, les moines de Fontenelle, voulant écrire la *Vie* de saint Erembert aient eu recours aux procédés des hagiographes dans l'embarras, procédés si bien décrits par le Père Delehaye, Bollandiste. On sait

(1) *P. L.*, t. XCVI, col. 363.
(2) *Ibid.*, col. 367.
(3) *Ibid.*, col. 367.
(4) *Op. cit.*, pp. 652-656.

que la renaissance carolingienne a eu pour principaux initiateurs des maîtres anglo-saxons. Une de leurs gloires nationales était Bède. On n'est donc pas surpris de constater l'utilisation de Bède, dans les *Vies* des saints de Fontenelle, et dans celle de saint Erembert en particulier. Le mérite de l'avoir signalée revient à M. Levison. Entre le récit de la *Vie* de saint Erembert montrant le saint arrêtant un incendie avec sa crosse et un récit analogue de Bède (1), il a montré des dépendances verbales incontestables. Il en a signalé d'autres, qui sont bien moins claires, dans le texte de la *Vita*. Le plagiat des mots de Bède est incontestable, dans le récit du miracle de saint Erembert. Faut-il conclure du plagiat de la forme à celui du fond et admettre que le récit de la *Vita Eremberti* n'est pas historique? Dans des cas pareils, il y a eu divergence entre les critiques. Mais, d'ordinaire, le plagiat de la forme entraîne celui du fond.

Louis SALTET.

B. BARTMANN. *Le Christ est-il l'adversaire du culte de Marie?* Jésus et sa mère dans les Saints Evangiles. Fribourg, Herder 1909. In-8° pages VI-184 (2).

En pays catholique le seul énoncé de cette question fait sourire ou hausser les épaules. L'accusation grotesque de *mariolâtrie* est toujours vivace dans les pays protestants. Il n'est pas étonnant que l'apologétique catholique ait à y répondre à des objections aussi déraisonnables. M. Bartmann discute longuement les divers passages évangéliques où se présente défavorable, en apparence, l'attitude du Christ vis-à-vis de sa mère : au temple, à Cana, dans la vie publique, au pied de la Croix. L'intérêt de son livre vient surtout des considérations générales qu'il expose sur le culte de Marie et des détails d'ordre historique sur la théologie mariale, qu'il insère dans son exposé.

Ferdinand CAVALLERA.

VOSEN, KAULEN et SCHUMACHER, *Rudimenta linguae hebraicae, nona editio*, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1911, in-8°, VIII-171 p., 2 fr. 50.

La moitié de cette grammaire hébraïque élémentaire est consacrée aux paradigmes, à des exercices gradués sur l'ensemble des règles expliquées dans la première partie, à une série de textes suivis, à un vocabulaire des mots les plus usuels et à un petit lexique des termes employés dans les exercices. C'est ce caractère pratique qui fait la principale utilité de ce livre. A ce titre, il pourrait servir de complé-

(1) *Hist. eccl.*, II, 7, dans MIGNE, *P. L.*, t. XCV, col. 92. Par une rencontre curieuse, à cet endroit, Bède dépend directement ou indirectement d'un récit de saint Grégoire le Grand, dans *Dial.*, I, 6, P. L., t. LXXVII, col. 181. Le texte de la *vita Eremberti* vient donc de loin.

(2) *Christus ein Gegner des Marienkultus?*

ment à l'excellente *Grammaire hébraïque abrégée* de M. Touzard, parvenue en cinq ou six ans à sa troisième édition, et que je m'étonne de ne pas trouver mentionnée à côté d'autres dans la préface du présent ouvrage.

L'apparition de ces ouvrages élémentaires destinés à venir en aide, au défaut parfois d'un professeur, à la bonne volonté toujours très grande de celui qui débute dans l'étude de la langue sacrée, leur amélioration incessante, leur diffusion rapide témoignent clairement de la faveur dont jouissent, auprès des jeunes générations ecclésiastiques, les études scripturaires solides. Il semblerait qu'on y a enfin le sentiment tantôt à peine conscient et tantôt nettement perçu, qu'il n'est ni raisonnable ni prudent d'aborder les problèmes de la critique biblique sans s'être préparé, par une culture longue et pénible mais indispensable, des instruments de travail adaptés à un labeur d'un caractère très spécial. L'étude scientifique de la Bible n'est pas ouverte à tous, et les amateurs curieux mais sans préparation technique n'y sont pas moins gênants que les spéculatifs au ton doctoral qui y apportent des méthodes et des préoccupations étrangères au sujet.

A cette occasion, serait-il très importun de rappeler la lettre apostolique envoyée en 1906 par S. S. Pie X « sur les règles qui doivent présider à l'enseignement de l'Ecriture sainte dans les séminaires »? Il y est prescrit aux examinateurs de s'assurer « par une épreuve » que les candidats aux grades académiques de théologie (il s'agit des simples bacheliers, le baccalauréat étant le seul grade théologique conféré dans les séminaires) « interprètent assez facilement les livres saints et connaissent l'hébreu et le grec biblique ». A combien plus forte raison cette connaissance, si élémentaire qu'on la veuille exiger, doit-elle être requise pour l'obtention des grades supérieurs de licence et de doctorat en théologie. Il serait chimérique, en tout état de cause, de vouloir même seulement aborder les études scripturaires supérieures sans s'être au préalable quelque peu familiarisé avec la langue hébraïque.

L. Desnoyers.

Pierre Batiffol. *Histoire du Bréviaire romain*, 3e édition refondue, Paris, A. Picard et J. Gabalda, 1911, in-12, X-450 p., 3 fr. 50.

A l'intérêt déjà très vif que présente cette *Histoire du Bréviaire romain* les récentes dispositions de la constitution pontificale *Divino afflatu* apportent un sérieux regain d'actualité. Grâce à elle, rien de plus aisé que de découvrir les attaches qui relient la réforme de Pie X aux plus lointaines traditions de l'office romain. On y trouvera, par surcroît, de nouvelles raisons d'applaudir à l'heureuse initiative qui, tout en donnant satisfaction aux besoins du temps présent, a su trouver le secret, si longtemps et si vainement cherché, de restituer à l'office férial, ce noyau primitif de la prière liturgique, son antique importance, sans rien enlever à l'office sanctoral, cette création postérieure mais déjà ancienne de la piété toujours vivante dans l'Eglise.

Aussi bien, là ne se bornent pas le contenu ni les services de ce modeste volume. En ses six chapitres de charpente solide et d'élégante

architecture, il fait successivement passer sous nos yeux la genèse des heures dans le monde oriental et monastique, leur systématisation à Rome par la combinaison de l'office des basiliques avec celui des cimetières, l'état de cet office romain au temps de Charlemagne, les modifications qu'il reçoit après le XII[e] siècle, les réformes qu'il subit immédiatement après le concile de Trente et enfin les projets de la correction à laquelle voulut le soumettre Benoît XIV.

On n'attend sans doute pas de moi ici que j'étudie de plus près l'édition nouvelle d'un livre dont les éditions précédentes ont été déjà présentées à nos lecteurs. Je m'en voudrais cependant de ne pas attester que cette édition se pare à bon droit du titre d'édition refondue. Elle ne s'est pas seulement accrue d'une centaine de pages et de deux précieux index des noms propres et des fêtes, mais elle a bénéficié des recherches nouvelles auxquelles s'est livré l'auteur et des travaux de valeur qui ont été publiés dans l'intervalle. Ce que cette édition a gagné à ce travail de retouche et de refonte, l'examen minutieux du texte, poursuivi jusque dans les plus petits détails de rédaction et de documentation, peut seul le révéler aux lecteurs. Nous ne saurions nous y arrêter ici.

Comme les précédentes, cette édition est dédiée au savant archéologue J. B. de Rossi « Que du moins le rappel de son souvenir ici témoigne, dit l'auteur, de mon inaltérable fidélité à l'esprit qui était le sien ». Pour les lecteurs de ce livre Monseigneur B. n'aura pas fait un vain appel à un témoignage si autorisé : les suffrages de tous ceux qui ont lu ou qui liront de bonne foi son œuvre le ratifieront sans difficulté.

A. DEGERT.

I. Chanoine O. MARCAULT. *Essai historique sur Messire Joseph Sain*, fondateur des séminaires du diocèse de Tours (XVII[e] siècle). Tours, Allard, 1911, in-8° de 95 pages.

II. L'abbé J. DAUPHIN. *Histoire des Séminaires de Rennes et de Dol* (1670-1791) et l'œuvre du R. P. Blanchard (1797-1830). Rennes, Bahon-Rault, 1910, in-12 de 360 pages.

Depuis quelques années l'attention de nos écrivains ecclésiastiques se porte avec une faveur marquée sur l'histoire de nos anciens séminaires. Nous devons à cette curiosité de fraîche date quelques monographies intéressantes par elles-mêmes ou par la contribution qu'elles apportent à l'histoire générale de ces institutions. Malheureusement beaucoup de ces études se ressentent encore de l'espèce d'indifférence dont a souffert jusqu'ici le passé de nos vieux séminaires, et trop de leurs auteurs n'aperçoivent de leurs conditions générales d'existence que ce qu'elles ont d'analogue à l'état présent des séminaires actuels. On verra dans quelle mesure ces remarques préliminaires s'appliquent aux deux ouvrages que nous voulons étudier ici.

Dans sa biographie de Joseph Sain, M. le chanoine Marcault nous fait surtout connaître la fondation et les débuts des premiers séminaires du diocèse de Tours. Joseph Sain fut, peut-on dire, la cheville ouvrière de cette fondation, et c'est là ce qui fut la grande œuvre et qui fait aujourd'hui l'intérêt principal de sa vie. C'est à lui, après

ses archevêques, que le diocèse fut redevable de son grand séminaire définitif et d'un petit séminaire.

Pour en venir là, il fallut traverser une longue période d'inaction suivie d'une période d'efforts et de tâtonnements. M. M. esquisse à grands traits, mieux qu'on ne l'avait fait jusqu'ici, les efforts et les essais tentés par les archevêques Victor Le Bouthilier d'abord, puis Michel Amelot, qui réussit enfin à ouvrir son séminaire grâce à l'aide de Joseph Sain. Puis vient l'histoire de la fondation du petit séminaire de Bois-le-Comte qui fut à peu près l'œuvre exclusive de ce dernier.

Suivent sous le titre de pièces justificatives, quelques lettres patentes qui constituent, avec quelques extraits de testaments, à peu près toute la base documentaire de son exposé. Il aurait pu y joindre avantageusement quelques renseignements que lui auraient fournis le vieux Maan, qui n'est cité qu'une fois, Batterel dans ses *Mémoires domestiques*, les *Notices sur quelques Prêtres de la Mission*, qu'il ne *paraît* pas avoir connues. Encore lui passerait-on volontiers ces omissions s'il avait tiré des textes qu'il rapporte toute la lumière qu'ils recélaient. Au lieu de les reléguer dans les appendices, sauf à en citer quelque vague extrait dans son exposé, que ne s'est-il appliqué à en scruter le contenu? Il y aurait gagné de mieux connaître le vrai caractère du séminaire dont il faisait l'histoire. Il aurait vu, par exemple, qu'en ses premières origines le séminaire devait être surtout un séminaire d'ordinands, c'est-à-dire, principalement réservé à ceux qui se préparaient à recevoir les ordres. Le texte est formel : « Dans ce séminaire, disent les lettres patentes, seroint receuz..... mesmes [de *maxime* = surtout, ce que l'auteur a ignoré] ceux qui ont dessein de se mettre dans les ordres sacrés ». Voilà pourquoi l'archevêque n'attend guère de son séminaire que les services qu'auraient pu lui rendre des conférences décanales bien tenues, et pourquoi aussi vingt-cinq ou trente cellules pouvaient suffire, même dans un diocèse aussi vaste que celui de Tours, pour tous les aspirants aux ordres qui venaient y passer les quelques semaines, au maximum les deux ou trois mois qui précédaient les trois ou quatre ordinations annuelles. L'auteur ne paraît rien avoir soupçonné de cette particularité, et il écrit sans sourciller, dans ce style imagé et dévot, qui est celui de tout son livre dans l'intervalle de ses nombreuses citations : « C'en est fait, l'œuvre est fondée; le diocèse de Tours a désormais son séminaire, c'est-à-dire, une pépinière spirituelle où les jeunes gens appelés de Dieu pourront abriter leur innocence et, loin du bruit du monde et des clameurs bruyantes du siècle, grandir en grâce et en vertu comme en âge ». Cette réflexion paraît particulièrement savoureuse quand on songe que pareil séminaire ne s'ouvrait qu'à des jeunes gens de vingt-trois ou vingt-quatre ans! Mais l'auteur l'ignore.

Tout comme il ignore aussi ce que fut au vrai ce petit séminaire de Bois-le-Comte dont il nous rapporte tout au long la fondation. On le voit bien à la complaisance avec laquelle il cite la « voix autorisée » d'un supérieur qui affirme que le séminaire de Bois-le-Comte alimenta le grand séminaire et prépara *de loin* une forte génération de prêtres. On le voit encore mieux à l'effarement qu'il éprouve lui-même en face d'un testament où il est dit que « les élèves devaient en cette maison être élevés jusqu'au sacerdoce ». Il y a là, croit-il, une « prétention excessive ». Evidemment, il ignore que sous l'ancien régime les

petits séminaires étaient parfois destinés à recevoir les tout jeunes aspirants au sacerdoce mais plus souvent encore les ecclésiastiques de tout âge incapables de supporter les frais d'éducation dans un séminaire ordinaire. Les petits séminaires étaient donc principalement des séminaires (grands ou petits de nos jours) à prix réduits. Je suis fâché d'avoir à apprendre ces faits à l'auteur d'un *Essai historique sur l'Education des clercs dans l'Eglise depuis N.-S. J.-C.* Mais, à mon défaut, le texte de ses lettres patentes aurait pu le lui apprendre. On y lit en toutes lettres que J. Sain avait eu en vue l'établissement d'un petit séminaire.... où l'on ne recevrait que « des enfants des personnes qui n'ont pas de quoi les faire eslever... » et d'où ils sortiraient « instruits de tout ce que doivent sçavoir des vicaires pour l'administration des sacrements ». Le préambule des lettres patentes, rédigées comme on sait sur les indications des pétitionnaires, aurait d'ailleurs dû avertir M. M. En fondant son œuvre, J. Sain est surtout préoccupé de ce fait qu'on a peine à « trouver pour ce diocèse des vicaires..... à cause que ceux qui désirent se mettre dans les ordres de l'Eglise et ont du bien vont ordinairement estudier dans les universités de Poitiers, de Bourges, d'Angers... »

Il est vraiment trop visible que M. M. écrit de confiance et beaucoup plus d'après ses idées que d'après ses textes. Au risque d'abuser de la patience de mes lecteurs je demande la permission de citer encore quelques lignes de notre auteur, ne fût-ce que pour montrer à quoi aboutit, dans les études historiques, une pareille méthode de travail: « Depuis plus de vingt ans, écrit-il (p. 43), florissait, à Paris, sous la direction de M. Vincent, une maison appelée collège des *Bons-Enfants*. Là les jeunes clercs se formaient à une vie laborieuse et fervente. Les heures de la journée étaint partagées entre le travail, la prière et la méditation; les confessions et les communions étaient fréquentes, on s'y instruisait, à fond, des devoirs de son état, des croyances de la foi, des règles de la discipline, de l'écriture sainte et des canons du concile de Trente. C'était vraiment un type de séminaire; c'est pourquoi de plusieurs diocèses les évêques demandaient des maîtres formés à si bonne école ».

Remarquons, tout d'abord que le collège ou séminaire des Bons-Enfants datait de 1635, il avait non pas seulement vingt ans mais quarante cinq ans d'existence à l'époque où l'archevêque de Tours appelait (1680) les Lazaristes à la direction de son séminaire. Les Lazaristes n'étaient point d'ailleurs formés au collège des Bons-Enfants, mais au séminaire interne. Le collège des Bons-Enfants était destiné nous disent les historiens de saint Vincent de Paul, aux « ecclésiastiques déjà promus aux ordres sacrés ou qui seraient dans la disposition de les recevoir »; il était réservé, nous dit saint Vincent mourant « à la gueuserie »; il n'avait pas de professeur de théologie dogmatique, bientôt même il en viendra à n'avoir aucun professeur, les élèves allant suivre les cours de la Sorbonne ou de Navarre selon leur convenance. Et c'est là, d'après M. M. le type de séminaire que les évêques auraient voulu reproduire dans leurs diocèses!

II. Avec l'ouvrage de M. Dauphin nous entrons sur un terrain plus solide. L'auteur nous raconte non seulement la fondation, mais aussi l'histoire du grand et du petit séminaire de Rennes, la fondation et l'origine du séminaire de Dol. En s'autorisant de son faux titre *Les*

Eudistes dans le diocèse de Rennes, l'auteur s'arrête assez longuement à la résidence des Eudistes à Sainte-Anne près Fougères, à leurs missions dans le diocèse de Dol, à l'œuvre de l'un d'eux, M. Blanchard, après la Révolution. Il n'y aurait pas lieu de se plaindre de cette extension donnée au dessin primitif de son livre, si ce qui en fait le vrai sujet et, pour nous, le principal intérêt n'avait pas eu à en souffrir.

Sans doute l'auteur a pris soin de prévenir notre étonnement. Il a été au-devant de nos regrets. « Peut-être, nous dit-il, sera-t-on surpris, à la lecture des pages qui vont suivre, d'y trouver plus de détails sur les travaux du dehors que sur la vie intime du séminaire. Cela tient à une chose dont il nous paraît bon de prévenir le lecteur. Les documents où nous avons puisé sont en grande partie des biographies de Supérieurs. Or il faut savoir que les supérieurs des séminaires, tout en gouvernant l'ensemble de la maison, n'avaient point la direction immédiate des Ordinands ».

Je doute fort que cette explication soit de nature à donner pleine satisfaction aux lecteurs qu'a attirés au livre le titre qu'il porte. Qui obligeait M. D. à limiter ses recherches à la vie des supérieurs? S'il lui était impossible de tenir les promesses de son titre *Histoire des séminaires*, rien ne l'empêchait de l'intituler *Histoire des supérieurs des séminaires*. Ceci eût été plus exact. Qu'on tire en effet de son ouvrage, après les additions dont j'ai parlé, les quelques pages consacrées, en tête, à la fondation et, en queue, à la suppression des séminaires, il ne reste plus ici qu'une série de « supériorités » groupées autour des divers épiscopats qui se sont succédé à Rennes et à Dol. Par elles-mêmes les biographies de ces vénérables supérieurs ne manquent point d'intérêt. Mais quelle en est bien la valeur documentaire? Par un oubli inexplicable, l'auteur omet de nous le dire. Impossible de trouver chez lui le moindre renseignement sur l'auteur et sur la destination de ces biographies. L' « Annaliste » qu'on nous cite est, nous dit-on, le P. Costil jusqu'en 1733, mais depuis? Pour qui du reste et pourquoi ont été écrites ces biographies? Est-ce simplement pour édifier de jeunes novices? Mais alors quelle garantie de vérité et d'impartialité présentent-elle? Une chose est frappante, c'est que ces vies semblent toutes jetées dans le même moule, toutes uniformément, obstinément édifiantes. Je ne me souviens pas, pour ma part, d'avoir trouvé l'ombre de défaut ni la mention d'une imperfection quelconque dans les vingt et quelques biographies de Supérieurs qui me sont passées sous les yeux. Je n'en vois pas, à la différence près de l'âge, de qui on ne puisse répéter ce qui est dit de l'un d'eux. « Il gouverna le séminaire de Rennes, nous disent les Annales, avec la pleine satisfaction du saint évêque comme de ses confrères; car il avait tout ce qu'on peut désirer d'un bon supérieur : un fonds de piété remarquable, une grande capacité, de l'autorité pour se faire écouter d'autant plus utilement qu'il donnait lui-même des exemples continuels de mortification, d'exactitude à la règle et d'un zèle ardent pour le salut des âmes et la bonne édification des ordinands ».

Ce n'est pas à M. D. qu'il faut demander d'y regarder de plus près et de soumettre à une critique un peu méticuleuse ces monotones panégyriques. Il s'est fait une idée bien autre de la besogne d'un historien des séminaires « Notre travail, écrit-il avec une visible satisfac-

tion qu'on regrette de ne pouvoir pas partager, a été facile. Nous n'avons eu qu'à ranger en ordre, en les abrégeant, les nombreux matériaux éparpillés dans ces énormes volumes (des Eudistes) ».

Avec de pareilles dispositions d'esprit, on ne sera point étonné qu'il s'en tienne aux études partiales et surannées de Faillon sur les origines des séminaires français et qu'il en soit encore à répéter ou à insinuer, après ses copistes ou ses abréviateurs, que les évêques de France n'ont rien fait pour les séminaires avant le milieu du dix-septième siècle et que ce furent « Jean-Jacques Olier, saint Vincent de Paul et le Bienheureux Jean Eudes qui établirent en France les premiers grands séminaires ». C'est là une déformation de la vérité que je crois avoir suffisamment relevée ailleurs (cf. mon *Histoire des séminaires français*, Paris, 1912), pour être dispensé d'y revenir ici, et j'estime que les saints personnages au profit desquels de maladroits panégyristes ont tenté de l'accréditer seraient les premiers à la désavouer.

A. Degert.

Joseph Ageorges. *La Marche montante d'une génération* (1890-1910). *Histoire de quelques sous-officiers et de plusieurs généraux.* Paris, Figuière, 1912, in-12, 222 p.

« Par quelles agitations a pu passer, de 1890 à 1910, le cerveau d'un étudiant parisien, sollicité par les grands et petits prophètes de sa génération, par les mouvements politiques et les prétendues écoles littéraires » (p. 1), c'est ce que cherche M. A. dans son nouveau livre. Encore un traité philosophique ou de sociologie? Non; pas même, et, quoi qu'il en dise, une « interview »; la causerie alerte, fine, ironique d'un jeune journaliste qui « a regardé la jeunesse française vivre pendant quinze ans, c'est-à-dire comme diront les plaisants, pincer toutes les cordes de la sensibilité à la suite de M. Desjardins, porter cocarde derrière M. Barrès, lever les yeux au ciel avec M. Sangnier, faire du dreyfusisme une religion avec M. Péguy, fonder des ligues pour la protection de « l'accein » avec M. Charles Brun, mourir tous les jours pour son roi comme M. Maurras, parloter, élever des idoles, en briser d'autres » (pp. 2-3).

A la vérité, M. A. « a oublié les femmes et M. Marcel Prévost » (p. 220), mais il a noté l'influence de M. Faguet, ce professeur « qui commençait son cours entre la porte et la table, avant de s'asseoir » (p. 14), et celle de M. Seignobos « dreyfusard de toute éternité par décret nominatif de la Providence, dont la faiblesse fut de ne pouvoir penser qu'un bâton à la main » (pp. 24-25); il raconte ce moment idéaliste du pontificat de Léon XIII où catholiques et néo-chrétiens, étudiants et ouvriers, les Deherme, les Bourget et les Brunetière, l'Algérie et l'Amérique, tout semblait « conspirer pour l'Eglise », et qui fit naître la *Jeunesse catholique* et le *Sillon;* il parle du P. Adéodat et de l'attitude du gouvernement et de Léon XIII envers *la Croix*, comme seul peut en parler un homme aussi bien averti et que « guide un pensée d'affection et de dévouement réfléchi » (p. 138); et il observe cette évidence que « le monarchisme de Maurras est commandé

par trente ans de république bien plus encore qu'il n'est une réaction contre eux » (p. 45).

C'est pourquoi, peu d'œuvres, à la lecture, intéressent toujours et parfois divertissent davantage que celle de M. A., mais il en est moins encore sans doute qui, à la réflexion, inspireraient à un catholique plus de tristesse, si elle dessinait avec exactitude « la courbe de la pensée contemporaine » (p. 220). « Généraux, officiers, soldats des équipes frémissantes qui rêvaient alors de tout restaurer dans le Christ, presque tous, si je ne me trompe, il les voit tomber, vaincus, les uns après les autres. Les deux premiers tiers de son livre ne sont qu'une longue allée de tombeaux creusés et parés avec une gentillesse macabre. Quelques larmes vite séchées, une brassée de chrysanthèmes, et il repart avec allégresse vers les vivants, c'est-à-dire vers *l'Action française* ». Ainsi parle Henri Bremond que M. A. appelle si justement « un des princes de la critique littéraire » (p. 114), et à qui il dédie son ouvrage. Or, l'on ne saurait, je crois, mieux analyser *La Marche montante d'une génération* et son ironique sous-titre : Histoire de quelques sous-officiers et de plusieurs généraux. Heureusement, M. A. qui connaît et raconte si bien les faits ne semble pas toujours en dégager sûrement l'idée. Mais je me bornerai à une réflexion. Des deux mouvements actuels, l'un catholique d'idée et de passion, l'autre positiviste et pour qui le catholicisme n'est qu'une nécessité sociale accidentelle quel est, pour la foi et pour l'histoire, celui qui paraît avoir la plus grande promesse de vie? Le livre même de M. A. servirait à prouver que les différentes tentatives qu'il décrit ont échoué à mesure que de religieuses elles devenaient politiques. Aussi bien, Alexis de Tocqueville (*De la Démocratie en Amérique*, Introd., et P. II, ch. IX), pensait à l'avénement, en France surtout, d'une démocratie catholique. Et c'est une opinion.

Si je ne puis être en tout de l'avis de M. A., je me plais infiniment à reconnaître sa sincérité, sa délicatesse, son beau talent, car — et je complète le mot final de sa Préface — « pour honnête et spirituel, il l'est ».

P.-J. MONBRUN.

R. P. SCHWALM, O. P., *La vie privée du peuple juif à l'époque de Jésus-Christ*, Paris, Gabalda, 1910, in-12, xv-590, 4 francs.

Sommaire : I. Le type social du paysan juif. — II. L'industrie et les artisans. — III. Le commerce et l'argent. — IV. Le développement et la crise de la propriété.

Si l'auteur de cet ouvrage s'était trouvé, de par sa formation, aussi bien initié aux méthodes et aux résultats de la critique scripturaire qu'il l'était aux principes et aux procédés de la science sociale, il eût pu écrire un livre plus durable. Il semble l'avoir senti lui-même (Cf. Avant-propos, p. XIV et XV). Mais ce qu'il peut y avoir de caduc dans son information relativement à la valeur documentaire des sources chrétiennes et juives où il a puisé, n'est pas de nature à enlever toute espèce de valeur à son travail. On y trouvera nombre de faits pittoresques et instructifs, mainte vue heureuse sur l'action que le sol et ses ressources exercent sur le caractère des habitants qu'il porte et nourrit. Seulement, le tout est présenté dans ces catégories et avec ces termes mis en honneur par Le Play, Tourville et Demolins, qui, je dois

l'avouer, peuvent parfois exposer un lecteur trop docile, à « occidentaliser » inconsidérément les idées et les mœurs orientales.

L. D.

Conférences de Saint-Etienne (Ecole pratique d'Etudes bibliques) 1910-1911, Paris, Gabalda, 1911, in-12, 309 p., 3 fr. 50.

Sommaire : A la recherche des sites bibliques, P. Lagrange. — Les Aryens avant Cyrus, P. Dhorme. — La prise de Jérusalem par les Arabes, P. Abel. — Bonaparte en Syrie, P. Génier. — Le vicomte Eugène-Melchior de Vogüé, P. Créchet. — La sculpture franque en Palestine, P. Germer-Durand. — Au bord du lac de Tibériade, Dom Zéphyrin Biever.

L'école biblique de Jérusalem où l'étudiant apprend, sous une direction habile, l'usage de la méthode critique appliquée aux recherches scripturaires, sait aussi mettre à la portée d'un public curieux et intelligent les règles de son travail, l'expérience de ses maîtres et les résultats de ses efforts. C'est ce talent d'adaptation qui, au service d'une science de première valeur, rend attachante et profitable la lecture de ces nouvelles conférences. On y a fait leur place à l'histoire, à la littérature, à l'art qui concernent la Palestine. Mais il conviendra peut-être de signaler plus spécialement aux biblistes l'exposé des principes de la topographie sacrée que le P. Lagrange a su synthétiser avec autant de clarté que de verve, et les notes si vivantes de Dom Zéphyrin sur la flore et la faune des rives du lac de Tibériade. L'un et l'autre y parlent d'un pays qu'ils aiment et qu'ils connaissent. Aussi éprouve-t-on, à les lire, je ne sais quelle impression de réalité matérielle et sensible, et l'on se découvre comme une aptitude nouvelle à évoquer les sites sévères ou enchanteurs qui ont vu se dérouler la suite des scènes de la Bible.

L. D.

Abbé P. Lelièvre, *La religion de Jésus et l'Evangile*, Paris, Perrin, 1912, in-12, XXX-280 p., 3 fr. 50.

On pourrait établir un parallèle entre l'*Enseignement de Jésus* de Mgr Batiffol et *la Religion de Jésus d'après l'Evangile* de M. l'abbé P. Lelièvre. On trouve dans ces deux ouvrages le même fonds doctrinal concernant la paternité de Dieu, le royaume de Dieu, la personnalité de Jésus, la loi ancienne et les vertus nouvelles. Et pourtant l'on ne peut dire que la *Religion de Jésus* soit une imitation même déguisée de l'*Enseignement de Jésus*. M. P. Lelièvre est très personnel dans son style, dans ses formules, dans ses démonstrations, dans l'ordonnance de son livre. Systématiquement il l'a dégagé de tout appareil scientifique : trois noms savants seulement se rencontrent en note, au bas des pages. Il a évité les mots techniques de la théologie et de l'exégèse contemporaine; il a habituellement négligé les contingences historiques et nationales, qui tiennent une si grande place dans l'ouvrage de Mgr Batiffol, pour mettre en relief le fonds permanent de la doctrine évangélique. Sans s'arrêter aux controverses et aux opinions des commentateurs, il a construit des synthèses hardies qui plaisent, assurément, par leur aisance et leur clarté, mais qui, à raison même de leur aisance et de leur clarté, inspireront quelques craintes aux critiques soucieux avant tout de précision et de nuances. On lira avec un intérêt particulier ce qui est dit de la valeur démonstrative du miracle (pp. 53-59) et sur la nature de la prière (pp. 62-72).

T. Cheminat.

CHRONIQUE DE L'INSTITUT CATHOLIQUE

L'Institut catholique est l'œuvre collective des Evêques du Sud Ouest; les étudiants y sont envoyés par eux; les professeurs y enseignent sous leur autorité et en leur nom. Dès lors, la promotion d'un prêtre à l'un des sièges de la région académique est du plus haut intérêt pour la vie de l'Institut : c'est un événement. Nous avons accueilli la nomination de Mgr Cézérac à l'Evêché de Cahors comme une faveur de la Providence. Le nouvel évêque est un vieil ami de l'Institut; il y a de lui à nous le lien d'un beau souvenir, celui de Léonce Couture dont il fut le disciple; en outre, il a longtemps et brillamment collaboré à la *Revue de Gascogne* qui est dirigée par l'un des nôtres. Mgr le Recteur, au banquet qui suivit la cérémonie du sacre, le 4 janvier, lui souhaita au nom de l'Institut, la bienvenue au rang des Evêques protecteurs et lui exprima l'espoir qu'il voudrait bien nous accorder une protection active, efficace. Mgr l'Evêque de Cahors lui répondit : « Vous pouvez compter sur moi ». Ceux qui connaissent la droiture, l'élévation de son caractère, savent tout le prix de cette parole.

Mgr de Cormont, le nouvel évêque d'Aire, a pris possession de son siège, mais n'est pas encore entré dans son diocèse. Tout nous fait espérer que lui aussi regardera comme un devoir de sa charge d'assurer à une œuvre que la Providence vient de placer sous sa responsabilité, un concours effectif; nous lui adressons l'hommage de notre respect et de notre confiance.

Mgr l'Archevêque de Toulouse, Chancelier de l'Institut, a reçu le lundi 8 janvier, à une heure et demie, les vœux des professeurs et des étudiants. Mgr le Recteur lui a dit la reconnaissance de tous pour la bienveillance constante et attentive qu'il nous témoigne en toute occasion. Mgr l'Archevêque qui nous voit de près sait, lui, que la pensée des maîtres qui enseignent à l'Institut est sûre autant que leur vie est grave, et il se plaît à le dire souvent et hautement, car il possède, à un rare degré, ces dons supérieurs que Dieu distribue à ceux qu'il a faits véritablement pour gouverner, les dons de justice et de bonté.

Nous n'apprendrons à personne que M. l'abbé Gayraud, député du Finistère, est mort, ni qu'il fut professeur de philosophie scolastique à l'Institut, lorsqu'il était encore le P. Gayraud de l'Ordre de Saint-Dominique. Il avait succédé au P. Coconnier; il enseigna durant deux ans, d'octobre 1890 à juillet 1892.

L'abbé Lemire, dans un article tout empreint d'une émotion éloquente (1) a écrit : « L'abbé Gayraud — aucun de ceux qui l'ont connu et fréquenté ne me démentira sur ce point — était avant tout un professeur, et un professeur scolastique. J'emploie ce mot dans le sens du maître qui procède par déduction, par raisonnement à base de syllogisme. » Il avait retenu cette méthode de sa formation intellectuelle et de son enseignement; on la retrouvait dans tous ses écrits et dans tous ses discours. C'est dire qu'il était bien l'homme de l'œuvre qu'il eut à faire à l'Institut et l'on peut ajouter que son enseignement à l'Institut a pénétré toute sa vie politique, tout son système de défense religieuse : il était et il demeura — et il n'y a pas de meilleur éloge à faire de lui — un philosophe et un théologien scolastiques.

(1) *Bulletin de la Semaine*, mercredi, 27 décembre 1911.

Toulouse. — Imp. Saint-Cyprien, Nauze, *imp.* *Le Gérant :* Nauze.

LA RELIGION DE YAHWÈ ET L'OCCUPATION DE CANAAN

J'ai essayé précédemment de décrire les transformations sociales et politiques qui avaient marqué, pour les Hébreux, leur passage de l'état nomade à l'état sédentaire et à la constitution en principautés éphémères puis en royaume unique (1). Les transformations alors opérées dans le domaine religieux ne furent pas moins importantes. C'est elles que je voudrais caractériser aujourd'hui pour la période de l'établissement dans le pays de Canaan.

A cette date, Moïse venait de disparaître. Sa mort enlevait aux tribus conquérantes l'appui et l'ascendant d'une haute personnalité, et à la révélation divine l'un de ses plus grands interprètes. Aussi les textes bibliques (2) nous obligent-ils à dépeindre la religion de la masse des Hébreux d'alors avec des atténuations de pensée que ne connut pas Moïse. Ils nous obligent aussi à envisager le yahwéisme de cette période du treizième siècle avant Jésus-Christ comme une forme encore très primitive de la religion révélée. Cette forme manifestait déjà un progrès sur les croyances patriarcales, mais elle sera dépassée à son tour. Le yahwéisme, en effet, sous l'action de Dieu, ira en s'épurant et en se développant. Les prophètes ne le transformeront pas substantiellement, mais ils le dépouilleront des formes accidentelles où il devait s'envelopper, vu le milieu et les circonstances où il était né. C'est surtout lorsqu'on étudie les origines de la révélation yahwéiste qu'il ne faut pas perdre de vue sa remarquable destinée.

Dans la présente étude, j'indiquerai d'abord quelles étaient, au moment de la conquête, les croyances des tribus gagnées au yahwéisme par Moïse; j'exposerai en second lieu l'état religieux des Cananéens vers cette date; j'essaierai enfin de montrer comment, après la prise de contact de ces deux religions ennemies, le yahwéisme, tout en s'adaptant à son nouveau milieu et malgré les défaillances graves d'une partie des siens, réussit à maintenir indemnes les principes divins qu'il tenait de son fondateur (3).

(1) *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1909, pp. 281 et suiv.; 1910, pp. 113 et suiv.; 1911, pp. 3 et suiv.

(2) Sont surtout utilisés ici : Exode, Nombres, Josué, Juges, I et II Samuel.

(3) Je cherche avant tout dans cette synthèse à caractériser une époque et un mouvement. Seuls les éléments essentiels sont mis en lumière. On trouvera une énumération des croyances et des pratiques religieuses dans J. Touzard, *La religion d'Israël*, t. II de : *Où en est l'histoire des religions?* Paris, 1911.

I. — LA RELIGION DES TRIBUS YAHWÉISTES AVANT LA CONQUÊTE DE CANAAN

Quand Dieu se révéla au lévite (1) Moïse, dans les pâturages montagneux du pays de Madian, sous le nom et avec les attributs de Yahwè (2), le groupe le plus important des tribus destinées à former la nation hébraïque séjournait depuis un temps notable dans la terre de Goshen, sur les confins de l'Egypte. Sa religion avait souffert dans sa pureté au contact de l'étranger et, de quelque nature qu'elle fût au juste, elle était assez différente de la religion nouvelle que prêchait Moïse, pour que celle-ci ne parvînt pas à se faire accepter sans discussions ni même sans luttes. Elle y réussit cependant à la longue. Mais il y fallut la foi tenace de Moïse, le prosélytisme enflammé et violent des lévites (3). et surtout les prodiges accomplis par Yahwè lors de la fuite de Goshen, de la traversée d'un bras de la Mer Rouge et du séjour dans le désert inhospitalier de la presqu'île sinaïtique. Tant de bienfaits libéralement accumulés par ce Dieu jusqu'alors peu connu, touchèrent le cœur des fugitifs; leur esprit se laissa convaincre de son caractère bienveillant, de sa fidélité dans les promesses, de la puissance qu'il saurait mettre au service de ses adorateurs, et, après mille récriminations qui désespéraient Moïse, mais ne lassaient pas Yahwè, ils se résolurent à s'attacher à lui par une *berith* ou contrat solennel (4). Le mont Horeb ou Sinaï (5), son séjour préféré, prêta sa majestueuse solitude à la conclusion de ce pacte. Yahwè, par l'intermédiaire de Moïse, formula les conditions auxquelles il assurerait sa protection à ses nouveaux fidèles, et ceux-ci, les acceptant, s'engagèrent en retour à ne pas servir d'autres dieux que lui. L'exclusivisme des bienfaits d'une part, et, de l'autre, l'exclusivisme du culte, constituaient le principe de l'engagement réciproque des contractants.

A ce pacte souscrivirent bientôt, si elles ne l'avaient déjà fait à l'Horeb même, d'autres tribus, très voisines par leurs origines des descendants de Joseph-ben-Jacob, arrachés par Yahwè à la servitude égyptienne, et aussi des tribus ou des clans peu importants qui ne

(1) A cette date, le lévite est le membre de la tribu de Lévi. Il n'a pas encore le caractère exclusivement sacerdotal qui, plus tard, sera le sien.

(2) Les découvertes récentes de textes assyro-babyloniens et araméens semblent montrer que le nom de Yahwè était déjà en usage pour désigner une divinité, avant la révélation du buisson ardent.

(3) Exécutions sanguinaires, à l'occasion du veau d'or, Ex., XXXII, 28 et du culte de Baal-Peôr, Nomb., XXV, 5, 7.

(4) Quelques critiques contemporains veulent que le sens de *berith* dans les circonstances présentes fût : « prescription, loi ». Ce sens est fort récent. La signification d' « alliance » répond du reste beaucoup mieux aux antiques conceptions sur les rapports qui s'établissaient, à un moment donné, entre un groupe d'hommes et la divinité qu'il s'engageait à servir.

(5) La montagne de l'alliance est appelée Horeb par E et D, Sinaï par J et P.

leur étaient pas aussi étroitement apparentés mais qui, poussés par l'intérêt ou peut-être plutôt par quelque attachement antérieur à Yahwè (1), n'hésitèrent pas à entrer dans la jeune confédération. Les membres de cette dernière allaient donc croissant en nombre et en force. Aussi quittèrent-ils sans projet de retour les contrées qui les avaient vu s'unir parce qu'elles étaient trop étroites pour eux et déjà, du reste, en la possession d'autres populations amies; ils s'acheminèrent vers le Nord et établirent leur nouveau centre dans l'oasis de Qâdhêsh (2). L'eau y était abondante et il s'y tenta quelques heureux essais de culture. C'était là que les confédérés, restés nomades et pasteurs en majeure partie, venaient s'approvisionner et, comme Moïse, l'instigateur inspiré de tout ce mouvement confédératif, en avait fait son séjour, c'était là aussi que l'on venait chercher une solution aux conflits qui surgissaient et une indication dans les doutes relatifs au service du Dieu.

Moïse aplanissait toutes les difficultés. Mais il ne le faisait pas en son nom personnel. Il ne se considérait, il n'était envisagé que comme l'intermédiaire entre le peuple et Yahwè, véritable et unique chef de la confédération. Aussi, qu'il s'agît d'opérer une conciliation, de réglementer les rapports des confédérés entre eux et avec ceux du dehors, de fixer et d'expliquer les rites du culte collectif, de défendre le groupe contre les agressions des voisins inquiétés par son extension rapide et par ses visées conquérantes, de préparer et de diriger la marche en avant pour l'occupation de nouveaux et meilleurs territoires, c'était en premier lieu l'avis de Yahwè que l'on réclamait. Et Yahwè le manifestait, soit par une communication directement inspirée à Moïse, soit par la voie plus ordinaire des sorts sacrés dont les lévites gardaient, non sans jalousie, le mécanisme et l'interprétation comme un privilège honorable et précieux de leur caste. Ces réponses divines ou *tôrâs*, Moïse et les lévites les retenaient avec un soin pieux, les classaient, les confiaient à leur mémoire ou même à l'écriture (3) et s'en réservaient la connaissance et l'application. De là, la formation d'un corps peut-être restreint et, en tout cas, assez fermé de lévites très au courant du caractère, des qualités, des exigences, des désirs de Yahwè; de là aussi, l'élaboration assez rapide d'une sorte de loi

(1) Les Quaïnites, peut-être les Madianites, semblent avoir eux aussi rendu un culte à Yahwè. C'est dans le pays de Madian que Yahwè se révéla à Moïse; Jéthro, beau-père de Moïse, était prêtre de Madian; ce Jéthro offre un sacrifice auquel prennent part Moïse, Aaron et les Sheikhs israélistes. Cf., Ex., III et XVIII.

(2) C'était une ville sainte comme l'indique expressément son nom.

(3) L'écriture a une grande importance pour fixer un fait ou une loi. Mais cette importance ne doit pas être exagérée. Nos usages pourraient nous y exposer. D'abord, en effet, la mémoire, dans ces collèges religieux, gardait aussi fidèlement qu'un écrit ce qui lui était confié, car tout s'y présentait comme formules divines. De plus, le peuple n'entrait pas personnellement en contact avec les écritures; le lévite en était l'intermédiaire nécessaire.

du yahwéisme, loi divine par sa source, loi sacerdotale par ses ministres, loi domestique, civile et religieuse par son objet, ces caractéristiques étant, du reste, comme nul ne l'ignore, celles de toute loi dans les sociétés antiques (1).

Ainsi, quand sonna l'heure de partir pour la conquête de Canaan, il existait déjà un peuple à peu près suffisamment uni par les liens d'une origine pour beaucoup commune, de souffrances endurées ensemble, d'intérêts généraux identiques et surtout d'une religion dont les débuts se confondaient avec les débuts mêmes de l'union.

Cette unité toutefois ne doit pas être envisagée comme trop absolue.

Au point de vue ethnique d'abord, il y a lieu d'observer que les diverses tribus confédérées gardaient, l'une à l'égard de l'autre, une certaine personnalité, un goût de l'autonomie très propre à favoriser, le cas échéant, leur dislocation. La tribu, en effet, apparaît comme un tout homogène se suffisant à lui-même et d'autant plus porté à se confiner en lui que les liens de famille s'étaient renforcés par des siècles de vie isolée et que l'identité du sang n'avait cessé d'y être fièrement affirmée. C'est ainsi que, dès cette époque, on sentait bien que les descendants de Joseph, fils de Rachel, qui formeraient après l'occupation de Canaan le noyau le plus résistant des Benè-Israël, ne sauraient fusionner à fond avec les Benè-Juda, fils de Lia.

Au point de vue des habitats, en second lieu, il est sage de remarquer que les membres d'une même tribu ne demeuraient pas nécessairement tous dans un canton unique d'où les autres étaient écartés. En dehors du groupe principal qui, à l'ordinaire, se déplaçait selon les saisons dans un domaine assez délimité pour que les tribus amies s'imposassent de le respecter, des groupes de moindre importance, des familles, des individus, que des circonstances fort diverses avaient séparés des leurs, circulaient et s'établissaient en pays étranger. Là, ou bien ils se perdaient dans ce nouveau milieu, ou bien, au contraire, ils s'y conservaient indemnes de tout mélange et entretenaient encore à distance des relations plus ou moins suivies avec leur tribu d'origine. Aussi paraît-on aujourd'hui assez porté à croire que le grand mouvement d'invasion dirigé par Moïse et par Josué sur Canaan fut, dans la réalité, précédé, accompagné et suivi par des migrations partielles, moins importantes, plutôt pacifiques et lentes que guerrières et soudaines (2). Il demeure donc bien vraisemblable que depuis l'époque archaïque des premiers passages d'Hébreux à travers Canaan, les rap-

(1) Voir sur ce point et, en général, sur tout ce qui concerne la religion des sociétés anciennes le livre, toujours si suggestif, de Fustel de Coulanges, *La Cité antique*.

(2) J'ai résumé les principales raisons qui poussent à accepter cette hypothèse dans *La Palestine avant les Hébreux*, *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1909, pp. 67 et suiv. J'y ai aussi indiqué pourquoi les tribus conquérantes reçurent alors des indigènes le nom d' « Hébreux » qu'elles ne portaient pas avant la conquête.

ports n'avaient pas été brusquement et totalement rompus entre ceux qui s'y établirent et ceux que la famine, le soin des troupeaux, l'esprit d'aventure et les mille hasards de la destinée avaient poussés vers l'Egypte, vers les pâturages, les oasis et les steppes du nord de la presqu'île sinaïtique; ils se suivaient de loin à travers les vicissitudes de leur existence, ils gardaient la mémoire ici plus vive, là plus effacée, de leur parenté même fort atténuée, ils mêlaient à ces souvenirs confus l'espoir de s'entr'aider, le jour venu, aux dépens de leurs communs adversaires.

Au point de vue religieux, enfin, il importe de ne pas exagérer l'unité et surtout l'exclusivisme de fait du culte yahwéiste dans la masse des tribus confédérées. Les origines du yahwéisme sont des plus obscures et l'état religieux des tribus, avant sa promulgation, ne l'est pas moins. Sans avoir à exposer ici les hypothèses que suggèrent ces deux questions et les problèmes qu'elles soulèvent, il peut suffire de noter que le nouveau Dieu, proposé par Moïse, à l'acceptation des Benè-Joseph et des autres tribus, ne devait leur être ni très familier, ni tout à fait étranger : ni très familier, car Moïse lui-même eut d'abord à s'y convertir ou à en être instruit (1), puis à lutter sans trêve et à opposer les miracles aux doutes pour le faire accepter; — ni tout à fait étranger, car on trouve dans la tradition religieuse quelques témoignages qui tendraient à établir que, pour certains milieux tout au moins, Yahwè n'était pas un autre Dieu que le Dieu des ancêtres, d'Abraham, d'Isaac et de Jacob (2), et, dans cette hypothèse d'une ignorance totale de Yahwè, les tribus n'auraient sans doute pas rejeté leurs divinités particulières pour s'attacher à une divinité complètement inconnue.

Mais si Yahwè avait été jusqu'alors déjà servi par quelque groupe — non toutefois en la manière que comporte la révélation mosaïque (3) — on peut avancer que tous ne le reconnaissaient pas. A s'en rapporter, en effet, aux affirmations du livre de Josué qui a, sans nul doute, mis en œuvre quelque croyance antique (4), les Benè-Israël établis en

(1) Voir surtout Ex., III et les divers récits de colloque entre Yahwè et Moïse.

(2) Cette tradition s'exprime déjà dans Ex., III, 6, 15, 16; IV, 5. On la trouve aussi dans le récit de la scène du Carmel où Elie confond les baalistes, I Rois, XVIII, 36, et même à propos des origines de l'humanité, Gen., IV, 26. Elle semble particulière à J. Dans la tradition représentée par E, P et plus courante dans les milieux prophétiques, Yahwè n'est adoré comme Dieu d'Israël qu'à dater de la libération égyptienne. Cf., par exemple, Am., III, 1 et Os., II, 15; IX, 10; XI, 1; XIII, 4.

(3) Dans l'hypothèse d'un culte de Yahwè antérieur à la révélation mosaïque, on doit sauvegarder le caractère très marqué de la transformation que celle-ci fit subir au yahwéisme prémosaïque. Les textes et les traditions s'accordent pour montrer Moïse comme l'initiateur d'un mouvement. Aucun critique ne peut lui refuser ce titre.

(4) Le chapitre XXIV de Josué est à lire pour se rendre compte de la façon dont l'antiquité israélite se représentait l'adhésion des tribus à Yahwè.

Goshen avaient plus ou moins oublié la foi de leurs pères et s'étaient adonnés au culte de nouveaux dieux. Ainsi Yahwè, en devenant, aux termes de la *berith* de l'Horeb, le dieu de la confédération fondée par Moïse, ne trouvait pas la place inoccupée chez les tribus qui acceptèrent son culte. Dans l'antiquité grecque, lorsque plusieurs tribus s'unissaient pour constituer une cité, chacune d'elles conservait sa vie religieuse particulière, ses dieux, ses rites, ses prières, ses chants liturgiques, mais toutes y ajoutaient désormais le culte d'une divinité nouvelle, celle de la cité. Les tribus hébraïques qui, avant la mission yahwéiste de Moïse, possédaient d'autres dieux, purent bien être fortement tentées de les conserver aussi pour leur dévotion personnelle, tout en adhérant au Dieu unique de la confédération du Sinaï. On s'expliquerait peut-être ainsi au mieux que Moïse, comme en font foi les plus anciennes traditions, se soit vu contraint à appuyer si souvent et si fortement sur la « jalousie » de Yahwè, sur l'exclusivisme du culte qu'il exigeait, sur la caducité d'un contrat qui ne serait pas scrupuleusement observé en ce point capital. On dirait qu'il ait eu à rompre des attaches religieuses invétérées avant de nouer des liens nouveaux, à renverser en maint endroit l'édifice de l'idolâtrie avant d'élever sur ses ruines l'édifice du yahwéisme.

Les habitudes cultuelles en plein désert et même à l'oasis de Qâdhêsh étaient forcément des plus simples. On employait pour sacrifier un autel portatif fait de bois garni de métal, mais on édifiait aussi des autels sommaires en superposant quelques pierres brutes que le fer n'avaient point touchées, ou même en se bornant à entasser des mottes de terre. Ces autels devaient être peu élevés et ne comportaient pas de degrés (1). Les victimes que l'on y égorgeait, que l'on y brûlait pour le Dieu ou que l'on y rôtissait pour le repas sacré, étaient celles que peuvent offrir des nomades souvent aux prises avec la pauvreté et la faim : quelques têtes de petit bétail, moutons et chèvres, parfois un taureau ou une vache, de la farine, du vin, de l'huile achetés aux sédentaires, de l'encens recueilli sur les arbres à résine ou trafiqué avec les caravanes d'Arabie. La consultation de Yahwè à qui l'on recourait souvent se faisait au moyen d'un instrument divinatoire portatif, nommé *éphod*, et de deux sorts sacrés appelés l'un *urim* et l'autre *tummim* (2). Ces deux sorts servaient sans doute à procéder par alter-

(1) Les prescriptions antiques relatives aux autels sont rapportées par re[illegible] XX, 24-26. La prohibition de la taille des pierres à l'aide du ciseau où [illegible]te les pratiques traditionnelles sur ce point à un milieu et à une période [illegible] fer n'était pas connu. On a là un exemple très typique qui montre la surviv[illegible]ce des anciennes pratiques dans la prohibition des usages nouveaux.

(2) La [illegible]ture et la forme de ces divers objets nous échappent. Les critiques qui affirm[illegible]t que l'*éphod* était une statue de dieu, et ici, par conséquent, une idole [illegible] Yahwè, dépassent de beaucoup le sens des textes peu décisifs qu'ils apporte[illegible] à l'appui de leur conjecture. Il est à remarquer que *urim* et *tummim* ont [illegible]e terminaison pluriel, tout comme *teraphim* et *élohim*.

natives successives, de telle sorte que la dernière réponse fût un oui ou un non. Mais leur jeu devait comporter des procédés et surtout des interprétations, car la présence d'un lévite au courant de la science des oracles paraît avoir été requise pour cette forme de consultation. Cela ne contribuait pas peu à maintenir et à accroître le prestige de la caste lévitique (1).

Mais le plus important objet du culte était un coffre de bois, long de deux coudées et demie, large et haut d'une coudée et demie, pourvu d'anneaux où l'on passait des bâtons pour le porter et abrité, durant les haltes, sous une tente (2). On l'appelait le coffre ou « arche de Yahwè ». Son histoire commence avec les origines même du yahwéisme et il joua à cette époque un rôle de premier ordre. Deux raisons en expliquent l'importance et la sainteté. Il renfermait un ou plusieurs souvenirs vénérables, en particulier des pierres sacrées en rapport avec l'œuvre législative de Moïse (3). Mais surtout, sans toutefois s'identifier avec Yahwè, il impliquait d'une manière très étroite son auguste présence. Aussi Yahwè s'en servait-il parfois pour manifester sa volonté. C'était l'arche, par exemple, qui, par l'impulsion irrésistible qu'elle communiquait à ses porteurs, désignait les lieux d'étapes et de campements (4). Elle était surtout précieuse dans les combats, car elle amenait Yahwè avec elle et, avec Yahwè, la victoire; sans elle, au contraire, la défaite était prévue. On sait qu'elle devait faire merveille lors de la conquête, au passage du Jourdain et sous les murs de Jéricho. Quand elle partait, on prononçait la formule :

Debout ! Yahwé.
Que tes ennemis se dispersent
Que tes adversaires s'enfuient
Devant toi !

Et cette autre, quand elle s'arrêtait :

Halte ! Yahwè.
Près des myriades et des milliers d'Israël (5).

(1) L'emploi de l'*éphod* divinatoire avec *urim* et *tummim*, très fréquent pendant la période des Juges, va en décroissant à partir de Salomon. On trouve cependant l'*éphod* encore signalé par Osée, mais comme un objet à réprouver, Os., III, 4. Je serais porté à croire qu'il était cher aux lévites (cf., par exemple, le lévite de Mikhâ, Jug., XVII) et qu'il tomba en défaveur au fur et à mesure que les *nâbhîs* et les prophètes gagnaient du crédit. C'était eux que l'on consultait, de préférence aux sorts matériels; mais ceux-ci étaient toujours en usage.

(2) Lorsque David transporta l'arche à Jérusalem, il la déposa dans Ville-David sous une tente. Cette tente était l'abri consacré de l'arche et elle était sainte elle-même. On peut y voir un très heureux symbole du caractère nomade du yahwéisme à la présente période.

(3) I Rois, VIII, 9.

(4) C'est, semble-t-il, la meilleure façon de comprendre la manifestation des volontés de Yahwè par l'intermédiaire de l'arche. Cf., à ce sujet, Lucien, *De syria dea*, 36.

(5) Nomb., X, 35, 36.

Les lévites semblent avoir eu le privilège exclusif de la porter, ce qui serait de nature à montrer qu'elle avait une origine proprement yahwéiste et que Moïse lui-même en avait, par inspiration, compris et fixé le rôle. Mais son caractère guerrier devait joindre sa destinée à celle de la maison de Joseph qui allait prendre la tête du principal mouvement d'invasion en Canaan.

Les fêtes antiques, fixées par les phases de la lune et peut-être aussi par le cours du soleil, se célébraient à l'apparition du premier croissant, chaque septième jour et au solstice du printemps; leurs dates étaient déterminées par des usages ou par des procédés transmis depuis des siècles dans les divers groupes. Elles étaient, sans doute, fort simples de rites. Les hommes y assistaient, répartis selon leurs famille, clan et tribu, vêtus d'une pièce d'étoffe enroulée au milieu du corps en guise de pagne (1); ils dansaient des pas sacrés, poussaient des acclamations en l'honneur du Dieu, prenaient obligatoirement part à un repas commun dont les rites héréditaires ne pouvaient être changés. Ces fêtes, revenant à dates régulières, resserraient les liens entre parents et alliés qui s'imposaient parfois un voyage pour n'y pas manquer (2). Elles entretenaient aussi la mémoire de quelque prodige ancien, preuve inoubliable d'une assistance divine particulière (3). Il est probable que la pâque appartenait à ce groupe des fêtes antiques, mais que les prodiges récents par où Yahwè s'était attaché les tribus vinrent lui donner un sens plus plein et un lustre plus éclatant. Du reste, le culte de la confédération dut bien ajouter, sinon des fêtes, du moins quelques cérémonies, à celles qu'observaient les tribus avant leur entente et avant la révélation du yahwéisme par Moïse.

Mais d'autres transformations plus nombreuses et plus profondes ne tardèrent pas à s'introduire dans le culte. La période du séjour à l'oasis de Qâdhêsh semble en avoir vu les premières ébauches. Moïse en avait fait momentanément le centre religieux de la confédération et le lieu saint où Yahwè promulguait ses oracles et ses *tôrâs;* il s'y était lui-même fixé à demeure, il y était devenu à demi sédentaire. Autour de lui, les confédérés établis s'y adonnaient avec bonheur à quelques travaux de culture. Peu à peu, ils entraient dans les mœurs et les pratiques des premiers possesseurs de ce coin de terre arrosé et fertile, et comme la religion, selon l'usage antique, les inspirait et les impré-

(1) C'est l'*éphod-bad*. Sur sa signification, cf. P. Dhorme, *Les livres de Samuel*, p. 37. Cet *éphod*-vêtement se distingue de l'*éphod*-oracle. Leur rapport étymologique cache peut-être l'indication de la nature de l'*éphod*-divinatoire.

(2) I Sam., XX, 6.

(3) C'est ce caractère de commémoraison attaché aux fêtes qui donne une si grande importance historique aux faits commémorés et une valeur si indiscutable à la tradition religieuse rituelle ou locale.

gnait toutes, ils ne purent, en s'y pliant par nécessité, qu'en transporter à Yahwè l'honneur et le profit (1).

Désormais, en effet, c'est à propos des grands événements de la vie agricole que le fidèle devra principalement honorer Yahwè. A l'apparition des premiers épis d'orge mûrs, vers la fin de la moisson des blés, après la vendange et la cueillette des fruits, tout yahwéiste devait venir se présenter à son Dieu et lui apporter quelque offrande (2). Les fêtes anciennes s'adaptèrent à cette nouvelle disposition du calendrier religieux et, par exemple, la pâque se fondit avec la fête des premiers épis.

Ainsi, même avant que d'avoir totalement embrassé le genre de vie et les occupations des sédentaires, les tribus s'initiaient à leurs pratiques religieuses. Le petit groupe d'agriculteurs qui exploitaient l'oasis donnaient, si l'on peut dire, le ton à ceux de leurs alliés qui vivaient encore habituellement dans les steppes et les pâturages. L'attrait que leurs manières exerçaient sur la masse des pauvres pasteurs, l'aisance dans laquelle ils semblaient vivre, leurs richesses qu'on s'imaginait très enviables, leur prêtaient un prestige que l'on subissait sans impatience. C'est à Qâdhêsh que le goût de la vie sédentaire s'insinua dans l'âme des tribus; c'est de là qu'elles jetaient des regards de convoitise vers Canaan dont la conquête devait les mettre toutes à même de vivre sans peine et dans l'abondance. Et ainsi, la première influence de ce séjour enchanteur fut de transformer la piété populaire et de donner aux pratiques religieuses ce caractère agricole qui ne pourrait que s'accentuer après l'établissement dans la terre de Canaan (3).

A première vue, Yahwè apparaît comme un Dieu terrifiant. Il est le maître des éléments, mais surtout des éléments en fureur. C'est lui qui déchaîne l'orage (4). Les éclairs, les coups de ton-

(1) On n'a pas oublié que Qâdhêsh était une ville sainte depuis ses origines. Les pratiques religieuses qui y étaient en vigueur, surtout si elles se rapportaient au culte prémosaïque de Yahwè, ne pouvaient qu'influencer l'ordonnance mosaïque du yahwéisme régénéré. Sur cette influence des cultes établis, voyez la troisième partie de cet article.

(2) Ex., XXIII, 14 et suiv.

(3) La plupart des critiques, cédant à une rigueur de système qui ne s'accorde guère avec la réalité vivante, affirment que les Hébreux étaient des nomades avant leur entrée en Canaan et, qu'après, ils furent des sédentaires. Ce partage est trop tranché. Le passage de la vie nomade à la vie sédentaire se fit plutôt à la longue, par des essais divers, dispersés, plus ou moins heureux. En Goshen, peut-être, à Qâdhêsh, à peu près sûrement, des Hébreux se livrèrent aux travaux agricoles. On n'est donc pas en droit de retirer à Moïse la promulgation de toutes les prescriptions qui concernent la vie et les différends des agriculteurs. Et l'on en a moins encore le droit si Moïse, comme on l'a insinué plus haut, s'est inspiré des usages en vigueur avant lui à Qâdhêsh.

(4) Les psaumes sont pleins d'allusions à ces propriétés météorologiques de Yahwè. La « voix du Seigneur », par exemple, n'est que le roulement du tonnerre.

nerre, la foudre, le vent impétueux, l'averse torrentielle, la grêle meurtrière, les nuages menaçants, les secousses de la terre qui tremble, fracas des tempêtes, intempéries des hivers, cataclysmes qui terrifient l'homme et le désolent, tout cela émane de Yahwè, n'est que le déploiement de sa force, la mise en scène qui accompagne ses manifestations aux humains. Il s'en sert d'ailleurs, au besoin, pour venir en aide à ses serviteurs, car il n'hésite jamais à intervenir de sa personne dans les combats. Il décide lui-même de l'opportunité de l'attaque, il en donne le signal, il anime le courage des soldats, il guerroie du haut du ciel, il sème la panique dans les rangs ennemis. Aussi l'appelle-t-on « Yahwè des armées »; l'arche où il réside et où on l'invoque particulièrement sous ce nom est apportée à la bataille; les combats que l'on livre sont les « combats de Yahwè » : on les livre pour sa gloire, sous sa conduite, et c'est lui qui les gagne (1).

Ce double attribut sera fort longtemps en première ligne dans les conceptions religieuses des Hébreux et il semble qu'il était déjà attaché à Yahwè avant les éclaircissements fournis sur sa nature intime par la révélation mosaïque. Mais, en dépit de la place importante qu'ils vont encore longtemps garder dans la foi de la masse, ces caractères ne seraient pas de nature à tirer Yahwè de la compagnie des autres divinités.

Il en possède d'autres. D'abord, il existe indépendamment de son peuple. Il était déjà, Dieu peu connu mais réservant en lui des mystères qu'il manifesterait à son heure, avant que les tribus plus ou moins éparses se fussent rapprochées et unies. Si elles se sont résolues à le faire et si elles y ont réussi, c'est en vertu de son appel et grâce à son appui. Toute l'initiative de ce mouvement créateur d'une nation lui revient. A réaliser son plan, il a mis une insistance tantôt pressante, persuasive, on dirait presque affectueuse, tantôt pleine d'impatience et qui n'hésitait pas à rudoyer. On recueille ainsi l'impression qu'il n'est pas seulement une abstraction chimérique de la croyance religieuse, une personnification idéale des forces matérielles, la création des désirs de l'homme. Sa personnalité est, au contraire, très marquée, très volontaire, très agissante. Elle prédestine ceux qu'elle veut s'attacher par un lien particulièrement étroit, elle les invite, les appelle, les pousse, les oblige à suivre la voie qu'elle leur a marquée. Sa volonté fait la destinée d'un peuple.

Elle lui impose aussi sa religion et son organisation sociale. Les rites, les victimes, les invocations, l'attitude et le costume des fidèles et

(1) C'est surtout durant les guerres qui marquèrent le séjour dans la presqu'île du Sinaï, la conquête de Canaan et la lutte contre les Philistins, que Yahwè intervint plus personnellement dans les combats. Cf., par exemple, le cri de guerre « Pour Yahwè et pour Gédéon ! » Jug., VII, 18.

des prêtres en prière sont fixés avec précision. On ne doit absolument rien y changer. Le désir de faire mieux, même inspiré par un mouvement de générosité et accompli en toute bonne foi, est une faute. Yahwè ne se plaît qu'à ce qu'il a exigé; tout ce que l'on y ajoute l'irrite autant que ce que l'on en retranche. Une chose entre toutes lui agrée : la conformité matériellement entendue à toutes ses ordonnances (1).

Il en est de même dans la vie civile. Les conditions du genre de vie des tribus maintenant rapprochées et inclinant déjà à se fixer créent de nouveaux besoins et entraînent des situations nouvelles. La satisfaction des uns et l'éclaircissement des autres relèvent des décisions de Yahwè. Et il n'en règle pas seulement l'ensemble. Les intérêts individuels lui tiennent aussi à cœur; par ses *tôrâs* il indique comment il entend qu'ils soient respectés et assurés. Tout préjudice appréciable porté à un membre de la confédération yahwéiste revêt ainsi le caractère d'une offense personnelle à Yahwè. Il est l'auteur du droit, le gardien de la propriété, le vengeur de l'injustice, le juge du coupable. Il résume déjà en lui les éléments de la loi morale encore conçue de façon rudimentaire comme respect des droits acquis et répression des entreprises dirigées contre eux (2).

Ainsi Yahwè domine son peuple choisi; les rapports qu'il entretient avec lui, étant volontaires de sa part, ne rabaissent en rien sa supériorité et ne portent aucune atteinte à son indépendance. Dans sa nature Yahwè manifeste une semblable transcendance. Yahwè, en effet, est tout seul à représenter, pour sa confédération, l'être divin. A ses côtés, aucun dieu qui partage avec lui la domination sur les forces de la nature ni les adorations et les offrandes de ses fidèles; il n'y a que lui que l'on invoque. Et comme on le fait pour toute espèce de besoins, c'est donc qu'il dispose d'une puissance qui s'étend à mille objets des plus divers et déborde la spécialité un peu étroite et courte de ses antiques attributs de maître de l'orage et des combats : puisqu'on le prie pour tout, c'est qu'il peut tout et qu'il sait tout. Par suite, il rassemble en sa seule personne tout ce que les autres peuples prêtent à leurs divinités propres de force, de sagesse, de libéralité. A lui seul il équivaut au panthéon le plus nombreux et le plus puissant. Pour les Hébreux, Yahwè épuise donc en lui-même, en lui seul, tout le concept du divin.

Aussi, est-ce rapetisser la question que de présenter simplement

(1) C'est en s'appuyant sur la nécessité d'une conformité scrupuleuse aux antiques prescriptions de Yahwè que les prophètes s'élèveront avec véhémence contre les excès du ritualisme de leur temps. Tous les sacrifices que l'on multipliait alors n'étaient que des sacrifices inutiles et coupables, parce que Yahwè n'avait rien demandé de semblable. Tel est le fond de l'antiritualisme d'Amos, d'Osée et d'Isaïe.

(2) Lire à ce point de vue le *code de l'alliance*, contenu dans Ex., XXII, XXIII.

comme une preuve de l'austérité morale de Yahwè le fait qu'il n'ait pas de déesse parèdre pour partager sa divinité (1). Bien que les déesses des religions sémitiques ne soient pas d'une moralité sévère, on pourrait à la rigueur concevoir une épouse digne de son rang et de son époux divin, et composer ainsi un couple idéal qui ne serait pas sans grandeur. Mais la question principale serait aussitôt celle de la pluralité divine, du partage de la nature et des pouvoirs divins entre plusieurs êtres doués d'une personnalité distincte. C'est cette même question que l'isolement auguste de Yahwè pose tout d'abord; il écarte le morcellement de la divinité et, par suite, le dénuement misérable de dieux prétendus qui n'en possèderaient qu'un brillant lambeau. Yahwè la possède toute. Son austère solitude n'est que l'une des multiples conséquences de cette propriété unique.

C'en est une aussi que son intolérance à l'égard de tous les autres dieux. Il ne peut absolument pas les supporter. Il les proscrit expressément de sa religion; il voudrait que l'on mît à mort tout confédéré qui porterait à un autre qu'à lui l'hommage de ses adorations et de ses offrandes (2). Ce sentiment de « jalousie » irréductible a son fondement dans la conscience de Yahwè qui, très assuré qu'en lui le divin concentre toutes ses propriétés et toutes ses puissances, envisage les divinités étrangères comme des êtres de néant, mensongers, par conséquent, et indignes de recevoir le moindre culte du peuple qu'il s'est personnellement attaché. Sur ce point capital, beaucoup d'Hébreux, le long des siècles, se laisseront aller à des défaillances profondes et durables. Mais l'honneur du yahwéisme est de pouvoir présenter en tout temps un noyau d'âmes passionnément fidèles à cet exclusivisme, et de pouvoir montrer la source de celui-ci dès les toutes premières origines de la révélation mosaïque. L'exclusivisme d'adoration réclamé par les prophètes n'est pas une lente acquisition du yahwéisme en voie de s'épurer. C'est une donnée fondamentale et essentielle du yahwéisme primitif.

Il en est de même d'une dernière exigence de Yahwè, la réprobation absolue de toute représentation figurée de sa personne. Cela n'est pas moins remarquable. L'absence d'images ne tient pas au sémitisme nomade (3). L'islam les réprouve aussi aujourd'hui; mais il ne faut

(1) Dans le cas présent, comme le monothéisme est en jeu, la question de l'isolement de Yahwè est non pas une question de morale, mais une question de métaphysique.

(2) Ex., XXII, 20; Deut., XIII en entier. Sur la « jalousie » de Yahwé, voir Ex., XX, 5 et les passages parallèles.

(3) C'est Renan qui avait imaginé ce culte sans images pour la commodité des nomades qui ne peuvent se charger de bagages trop encombrants. Cf. Renan, *Histoire du peuple d'Israël*, I, p. 43. Les faits contredisent cette manière de voir. Il reste vrai pourtant, comme on l'a signalé plus haut, que le culte des nomades est fort simple en regard de celui des sédentaires.

pas oublier que Mahomet dut accomplir une véritable hécatombe d'idoles avant d'imposer, à l'instar du judaïsme et du christianisme qu'il copiait, le culte d'Allah sans figure. Yahwè n'admet ni représentation ni symbole, et il se sépare encore par là des dieux étrangers (1). Il veut demeurer dans le mystère de sa vie impénétrable, se manifestant bien plus par le déploiement de ses forces, par une voix semblable à celle d'un interlocuteur présent mais invisible, par des apparitions fugitives et insaisissables, que par sa forme personnelle. On disait que seul Moïse l'avait pu voir, mais on ne s'imaginait pas sous des formes précises ce qu'avait pu être ce tête-à-tête. Yahwè demeurait donc dans le mystère d'une existence à la fois indubitale et non perçue par les sens. La pensée religieuse ne le localisait dans l'orage, dans l'arche, sur les hauteurs de l'Horeb (2), que pour avoir comme un point d'appui pour ses représentations imaginatives. Mais il était aussi dans la nuée, près de l'autel où l'on sacrifiait et des sorts sacrés que l'on consultait. L'idée de l'ubiquité n'était encore que diffuse dans ses éléments imparfaitement rapprochés. Yahwè, en une conception encore rudimentaire et obscure, échappait déjà aux prises et aux limites de la matière.

Le yahwéisme toutefois, à cette période primitive et durant de nombreux siècles encore, demeure entravé par des liens que le christianisme seulement devait briser et non sans effort. Le yahwéisme y apparaît comme une religion nationale réservée aux Hébreux (3). Yahwè, en effet, est un nom personnel qui, dans la pensée des adorateurs de Yahwè, s'oppose au nom personnel des autres divinités, Kamosh, par exemple, ou Ammon, ou Hadad; on ne disait pas encore couramment Dieu tout court. Yahwè, d'autre part, s'appelle « le Dieu d'Israël », et cela signifie qu'il n'est pas celui d'Edom ni de Moab. Israël, de son côté, se glorifie d'être « le peuple de Yahwè », et les autres nations ne peuvent assurément se prévaloir d'un tel titre. Cela ne veut pas dire que Yahwè n'est Dieu que pour son peuple, qu'il n'a rien à voir au delà des frontières du pays occupé par les siens, que sa divinité s'évanouirait dès qu'il s'aviserait de s'occuper d'autres choses que des intérêts d'Israël. Non, Yahwè, Dieu d'Israël, est assez puis-

(1) Ex., XX, 5.

(2) Au IXe siècle encore, Elie allait en pèlerinage au mont Horeb pour se plaindre à Yahwè de la persécution dont il était l'objet. Mais ces diverses localisations de Yahwè impliquaient, au fond, sa « multilocation » et par suite sa nature immatérielle.

(3) Tout l'Ancien Testament est plein de cette idée. Dans une prophétie aussi grandiose que celle d'Isaïe, II, 1-4, les païens se convertissent à Yahwè, « le Dieu de Jacob », et viennent l'adorer à Jérusalem. La révélation chrétienne a élargi les limites trop étroites de ce yahwéisme universel, en proclamant que, pour parvenir au vrai Dieu, il n'était pas nécessaire de passer par le judaïsme. On sait avec quelle ténacité saint Paul dut lutter, quelles persécutions il endura, pour faire triompher cette idée malgré les judéo-chrétiens.

sant pour terrasser ses adversaires même chez eux. Mais, par le contrat d'alliance qui avait scellé son union avec les tribus, et conformément aux manières de voir religieuses en ces temps antiques, il avait, pour ainsi dire, volontairement lié sa destinée à celle de ceux qu'il s'était librement choisis. On ne pouvait concevoir, alors, une religion qui ne fût pas calquée sur une nationalité ni une nationalité qui ne fût pas sanctionnée par une religion; ces deux concepts s'embrassaient étroitement; dire sa nationalité, c'était dire du même coup le nom des dieux que l'on servait. La révélation dut se plier aux formes relativement nécessaires de la pensée dans le milieu où Dieu l'accordait.

Tel apparaît l'état religieux des tribus hébraïques à l'époque où nous les considérons. Assurément, la croyance yahwéiste pouvait fort bien revêtir dans certains esprits plus pénétrés du divin, chez Moïse, chez des lévites, chez des âmes saintes mais oubliées, des formes encore plus épurées que celles qu'il nous a été possible de retracer d'après les textes incomplets qui nous sont parvenus (1). D'autres, par contre, n'y atteignaient même pas, et ceux-là demeuraient plus près des païens que de leurs frères. Mais comme cette période fut, au témoignage de la tradition hébraïque, toute remplie par une ferveur yahwéiste qu'on ne devait plus jamais revoir, il est bien permis de penser que les Hébreux dans l'ensemble adhéraient à une forme de yahwéisme très analogue à celle qui vient d'être exposée. Et s'il fallait la définir en quelques mots, bien que les définitions en raccourci de choses complexes réclament de longs commentaires, j'aimerais assez à dire que le yahwéisme, à cette époque de l'établissement en Canaan, apparaît comme un monothéisme pratique dans les limites d'une religion nationale (2).

La spéculation, en effet, n'entre que pour une part insaisissable dans l'adhésion que les tribus donnent à Yahwè. Elles ne discutent pas sur sa nature. Son nom qui, dans la pensée contemporaine, devait l'exprimer et l'expliquer, demeure impénétrable même à Moïse et il l'est forcément aussi pour elles (3). Mais c'est à l'usage, si l'on ose dire, qu'elles se persuadent que Yahwè ne le cède à aucune autre divinité, que même il les dépasse toutes, bien plus, qu'il en résume éminemment en lui seul toutes les forces. Elles n'arrivent pas à cette foi en se livrant

(1) On ne saurait trop se pénétrer de cette pensée que les Ecritures saintes que nous possédons ne sont qu'un résidu choisi de la littérature hébraïque. En somme, et surtout pour ces périodes primitives, elles n'autorisent que des aperçus. Une synthèse trop affirmative ne saurait [illegible] que prétentieuse et fragile.

(2) Cette formule est en partie inspirée par les considérations et les termes de M. B. Baentsch dans *Altorientalischer und isralitischer Monotheismus*, Tübingen, 1906.

(3) Voir à ce sujet le colloque de Moïse avec Yahwè, dans l'apparition du buisson ardent, Ex., III, 13 et suiv.

à des considérations métaphysiques sur le caractère unique de la nature divine et l'incommunicabilité des attributs divins. Moins encore raisonnent-elles comme nous l'eussions fait nous-mêmes, ou plutôt comme nous le ferions aujourd'hui, après des siècles d'une culture principalement manifestée par l'analyse toujours de plus en plus rigoureuse des concepts. C'est ainsi, par exemple, qu'alors même qu'elles sont très délibérément gagnées à la foi yahwéiste, elles continuent à appeler dieux les divinités qu'elles répudient, comme du reste nous le faisons sans passer, en raison d'un pareil langage, pour des polythéistes. Mais, en réalité, quand une vague terreur superstitieuse ne les tourmentait point, de quel dédain ne poursuivaient-elles pas ces dieux qu'elles n'auraient pas eu l'idée ni d'invoquer pour elles-mêmes, ni de comparer à Yahwè, tant celui-ci, leur Dieu à elles, les dépassait. Eux et lui, encore que désignés par le même nom générique de dieux, ne se ressemblaient pas; ils n'étaient pas de niveau; ils appartenaient à des espèces différentes, ils représentaient des catégories divergentes. On finira par dire que, puisque les dieux des autres nations ne sont pas des dieux comme Yahwè, ils ne sont pas dieux du tout. Tous ne le disaient peut-être pas encore. Mais est-il imprudent de soutenir que tel était pourtant le fond des pensées?

Aussi pourrait-il bien être peu exact d'employer dans un tel cas les termes assez courants d'hénothéisme et de monolâtrie. Si leur notion implique qu'entre plusieurs dieux reconnus comme participant à une nature divine identique, on en choisit un pour lui accorder sa foi et son culte, ces termes ne peuvent s'appliquer à la religion de l'ensemble des Hébreux pour la présente période, sans froisser et l'histoire et la mentalité des tribus conquises au yahwéisme par Moïse. Pour elles, en effet, Yahwè ne se discute pas, il s'impose; on ne le découvre pas, il se révèle de lui-même; une fois connu, on le sert, et, dans une pensée confuse et obscure, on a le sentiment qu'on ne peut établir de parité entre lui et les autres. Le problème du monothéisme hébreu, à cette date, se présente donc comme le problème de la divinité de Jésus-Christ dans les évangiles synoptiques, comme les problèmes christologiques dans les premiers siècles chrétiens. Faute d'une formule claire et expresse que la réflexion n'avait pas encore mûrie, il n'y a pas lieu de conclure à l'absence de la croyance qu'elle délimitera plus tard dans les contours précis de ses termes didactiques. Il peut être délicat de sonder ainsi la demi-obscurité des consciences qui ne sont pas lumineuses pour elles-mêmes. Mais pareilles investigations s'imposent souvent dans la recherche des origines de toute pensée humaine.

Du reste, l'examen de cette pensée à un stade plus avancé de son élaboration peut être d'un réel secours pour en mieux saisir les débuts et le développement. Si l'on avait à distinguer deux graines très voisines, très semblables d'aspect, le meilleur moyen, dans l'em-

barras où l'on pourrait se trouver, serait de les confier l'une et l'autre à un terrain favorable puis de juger, par les plantes qui en germeraient, de la nature de chacune d'elles. Nous savons si peu de choses de ces temps anciens et de leurs religions que, pour les juger et les définir, rien ne vaut encore l'examen de leurs formes à une époque plus avancée, alors qu'elles ont grandi, que leur caractère s'est accusé, qu'elles se découvrent à nous en des documents plus explicites et plus complets. Or, de toutes ces religions qu'un examen sommaire et un verdict précipité déclarent identiques à un degré près, seul le yahwéisme mosaïque, ayant fini par percer l'enveloppe d'apparence grossière où il était enfermé à ses origines, est apparu, en sa forme épanouie, comme indiscutablement monothéiste. C'est donc qu'il portait déjà en lui le germe imprécis de ce développement admirable et que les autres religions ne le possédaient pas.

Peut-être les considérations précédentes aideront-elles un peu à le découvrir et à le mieux voir. Et peut-être aussi suffiront-elles à montrer que le yahwéisme de la période immédiatement antérieure à la conquête de Canaan présentait déjà certains traits qui, alors légèrement ou imparfaitement marqués, se découvriraient plus tard, sous l'action de la réflexion religieuse et grâce au progrès de la révélation, de même nature que les traits plus nettement apparents du monothéisme des prophètes. Il y a là un nouvel exemple du développement d'une notion, comprise à ses origines d'une manière imprécise, mais dont les concepts fondamentaux, exprimés en une pratique assez distincte pour être soumise à l'analyse, impliquaient déjà les éléments essentiels de son expression théorique.

En tout cas, Yahwè fut alors servi par les tribus confédérées avec une ferveur que les prophètes, navrés de la décadence religieuse qu'ils stigmatisaient à leur époque, compareraient à la ferveur d'amour des fiançailles (1). Les tribus agissaient encore sous l'impression des services signalés que Yahwè libérateur leur avait rendus; elles subissaient l'influence de la personnalité très marquée de Moïse, dont la mission, la ténacité, la piété et les faiblesses mêmes leur en imposaient; enfin, confinées dans leurs déserts, leurs pâturages et leurs oasis, elles n'avaient encore que peu de rapports avec les peuples païens dont la religion, très différente, à plus d'un égard, de la leur, devait exercer sur eux une si redoutable séduction.

II. — LA RELIGION DES CANANÉENS AU MOMENT DE L'INVASION HÉBRAÏQUE (2)

En prenant pied dans la terre de Canaan, et en jetant autour d'eux leurs regards, les Hébreux durent considérer d'abord avec quelque

(1) C'est l'idée et l'expression des prophètes Osée et Jérémie.
(2) C'est la religion cananéenne immédiatement avant l'entrée des Hébreux

étonnement les lieux saints et les usages religieux du pays. Jamais ils n'avaient encore vu une telle profusion de sanctuaires. Ils en rencontraient partout. Il n'y avait agglomération humaine qui n'eût le sien. Ceux des villes, plus vastes, mieux construits, plus complets, se trouvaient tantôt dans les murs et tantôt sur une éminence voisine en dehors des remparts (1). Ceux des villages et des bourgades présentaient une ordonnance plus rustique et avaient un air plus familier. Il en existait même sur les sommets inhabités des collines incultes et des montagnes sauvages, édifiés en des sites solitaires et silencieux. Mais on en voyait aussi près des sources, à l'ombre d'un gros arbre, au sein d'un bosquet séduisant de discrétion et de fraîcheur. Les dieux de Canaan possédaient jalousement leur pays et partout ils rappelaient aux hommes leur présence et leur pouvoir.

L'aménagement de ces sanctuaires était à peu de choses près identique. Ce qui retenait les premier regards, c'étaient de hautes pierres d'un seul bloc, dressées sur une ligne droite, de nombre et de dimensions variables, celles-ci presque deux fois hautes comme un homme, celles-là plus modestes de taille, mais peut-être plus vénérées, à en juger par ce poli huileux que donnent aux pierres saintes les plus dures, des siècles de frottements, d'onctions et de baisers. Souvent elles portaient sur leurs flancs et à leur sommet des cavités et des rainures, sans doute appropriées à un rite. Quelques-unes donnaient l'impression qu'elles représentaient avec intention un phallus. Elles portaient toutes le nom de *maççêbhâ*, c'est-à-dire de pierre levée, terme très vague qui ne précisait ni ne préjugeait leur valeur de divinité, de demeure, de représentation, de symbole d'un dieu ou seulement de monument commémoratif.

L'autel était non loin de là. En quelques lieux apparemment désignés de façon particulière par la divinité, la roche vive elle-même avait été taillée en forme d'autel, c'est-à-dire de table basse avec ou sans gradin, et évidée en partie à la surface supérieure pour contenir les braises ardentes et les quartiers de victimes. Ailleurs c'était un bloc taillé et

en Canaan que j'essaye de décrire et d'expliquer dans cette seconde partie. La meilleure source à utiliser est encore la Bible, en particulier Gen., Deut., Jos., Jug., I et II Samuel, I et II Rois, II Chron., et, parmi les prophètes, Osée surtout. Ces divers écrits sont d'inspiration polémique : le Cananéen naturaliste est l'ennemi héréditaire de l'Hébreu yahwéiste. De là une certaine réserve s'impose à l'historien qui utilise ces textes en vue d'une reconstitution, abstraction faite du jugement qu'il aura ensuite à porter. — Les fouilles récentes faites dans certains tells palestiniens ont fourni la meilleure illustration des données bibliques. Voir sur ce point, R. P. H. Vincent, *Canaan d'après l'exploration récente*, Paris, 1907. — Enfin, les religions voisines, en particulier la religion phénicienne, éclaircissent et complètent les données de la Bible et des fouilles. Mais j'ai pris garde de considérer les Hébreux conquérants comme des érudits; ils voyaient sûrement très en gros et ne prenaient guère contact qu'avec la religion populaire.

(1) Cf. I Sam., IX, 11 et suiv.

paré non sans soin; ailleurs encore un ouvrage de maçonnerie en pierres d'appareil. Fiché en terre près de l'autel et le dépassant notablement se dressait un pieu de bois informe ou à peine équarri plutôt que sculpté même grossièrement. Il s'appelait *ashêrâ* du nom d'une déesse cananéenne, ce qui autorise à croire qu'il la symbolisait sans la représenter (1). Il se pourrait qu'on y eût aperçu quelquefois, gravés en traits plus ou moins rudimentaires, des emblèmes du sexe féminin (2). A ces pieux se trouvaient souvent ajoutés des *khammânim*, qui semblent avoir été des piliers destinés à rappeler l'ardeur brûlante du soleil.

Maççêbhâ, autel et *ashêrâ* disposés l'un près de l'autre occupaient une partie seulement d'un espace limité par une clôture basse de pierres ou par une palissade, et qui constituait le territoire sacré. On l'appelait haut-lieu (3). C'était là que se déroulaient les principaux rites de l'offrande et du sacrifice; les prêtres y dominaient en maîtres absolus; personne n'y pouvait pénétrer sans avoir au préalable accompli les diverses purifications nécessaires, car la plus petite souillure, fût-elle inconsciente, exposait à provoquer la colère du dieu toujours intraitable sur ce point. A cet effet, au défaut d'une source sacrée, des réservoirs, simples creux cimentés ou jarres à large panse, fournissaient l'eau requise. Dans les sanctuaires importants l'on voyait encore des fosses à offrandes où se jetaient les débris et les cendres des victimes, et où s'accumulaient de nombreux objets votifs généralement brisés. Souvent une caverne où l'homme préhistorique honorait déjà ses dieux s'était trouvée tout indiquée comme l'accessoire du sanctuaire transformé pour les leurs par les populations nouvelles. L'obscurité plus ou moins profonde qui y régnait en rendait la sainteté plus impressionnante; elle pouvait alors servir de trésor pour soustraire aux voleurs les richesses des dieux et des particuliers; peut-être y cherchait-on aussi le mystère favorable à la voix de l'oracle et à la pratique de certaines initiations réservées.

Ailleurs on avait construit quelques édifices (4) : un temple, une

(1) On ne sait pas au juste quel était l'aspect de ces pieux. Quelques auteurs les décrivent comme un arbre avec ses branches, fiché en terre et desséché; d'autres, comme un simple tronc dressé. Sa signification originelle n'est pas moins incertaine. Etait-il une sorte de réduction du bosquet sacré (LXX traduit le pieux *ashêrâ* par ἄλσος) ou simplement un vestige du culte des arbres ou autre chose qui nous échappe ? On ne peut se prononcer.

(2) Ce serait là la meilleure interprétation à donner au texte obscur de I Rois, XV, 13.

(3) Le haut-lieu ou *bâmâ* était généralement sur une hauteur, mais non pas toujours à son point culminant. Il est vraisemblable que le terme originairement réservé pour désigner une éminence naturelle, en désigna ensuite une artificielle et finit même par s'appliquer à tout sanctuaire rural.

(4) Ce sont les « maisons » ou « temples des hauts-lieux », dont il est souvent question dans la Bible.

simple niche, qui abritait quelque idole; une salle pour les repas sacrés (1); des cellules pour les prêtres et les hiérodules de tout genre; des abris pour les pèlerins qui venaient de loin et pour les bêtes destinées à être immolées.

Presque toujours un arbre de belle venue et d'un âge vénérable décorait un coin du sanctuaire de son feuillage largement étendu (2). Mais, cyprès, peupliers, sycomores, tamaris, surtout chênes et térébinthes, on les voyait se dresser beaucoup plus souvent en rase campagne, à un carrefour de chemins ou de sentiers, dans le pli d'un vallon, au sommet d'un coteau. Dans ce pays où la végétation arborescente fut de tout temps rabougrie (3), sur ce sol habituellement dépouillé et dont les jeux de la lumière cachent à grand'peine la morne teinte grise, leur silhouette élancée ou trapue, la masse sombre de leur verdure les signalaient de loin à l'œil du voyageur; ils lui indiquaient son chemin, lui mesuraient sa course et ils ranimaient sa marche que la chaleur alourdissait, par la promesse et par le désir de l'ombre et du repos. Ils étaient vraiment un présent des dieux ou des esprits; à leur vue et sous l'abri de leurs branches, la reconnaissance et la piété jaillissaient des cœurs. Le passant ne se remettait pas en route sans avoir vénéré le saint personnage ou l'ancêtre dont le tombeau se trouvait là; il offrait une modeste offrande sur l'autel rustique; il suspendait à l'arbre un objet lui appartenant ou bien une menue trouvaille, et si l'arbre guérissait de la fièvre ou de tout autre affection maligne, il y enchevêtrait quelques lambeaux de l'habit du malade.

On entourait des mêmes soins pieux des monuments mégalithiques, vestiges des premiers habitants du pays. La vénération qu'on leur avait toujours témoignée de mémoire d'homme, y ramenait sans interruption les générations qui se succédaient dans les parages d'alentour. Dolmens, cromlechs (4), monolithes isolés, blocs grossièrement sculptés, retenaient ainsi quelques parcelles du divin, soit qu'on les crût hantés par des esprits, soit qu'ils possédassent par eux-mêmes quelque sainteté.

Les sources aussi et les puits naturels passaient pour alimentés par les dieux et on les vénérait avec des sentiments de gratitude. Si leur

(1) On l'appelait *lishkâ*, dont on a rapproché le terme grec λέσχη qui désigne un entretien et l'abri où on le tient.

(2) Dans la Palestine moderne, on aperçoit encore de ces beaux arbres à côté d'un tombeau de forme cubique, surmonté d'une coupole et éclatant au soleil sous son badigeon de chaux. C'est là un petit sanctuaire. Dans le tombeau repose un saint musulman; et on vient d'alentour l'invoquer.

(3) David, Salomon et les autres rois constructeurs achetaient au Liban principalement et dans le Bashan, les bois nécessaires pour leurs édifices.

(4) Ce sont les nombreux *gilgals* qui ont donné naissance à plusieurs noms de villes et de villages. Le plus connu est Gilgal de la plaine de Jéricho qui était aussi un lieu saint. On y vénérait des « Pierres taillées » (Jug., III, 19, 26) et les Hébreux de Josué y subirent la circoncision (Jos., V).

eau abondait, limpide et fraîche, on offrait des sacrifices de réjouissance; s'ils menaçaient de tarir, on tâchait de conjurer ce malheur par des sacrifices propitiatoires.

Les astres enfin, la lune surtout, le soleil et la planète Vénus, n'étaient pas sans retenir la piété. La lune marquait la division du temps, ramenait les fêtes et les anniversaires, dissipait l'obscurité de la nuit, déversait sur la terre l'humidité fécondante des rosées. Le soleil dispensait la chaleur qui développait les germes et semblait ranimer la vie et la joie. Les étoiles même qui scintillaient au firmament donnaient quelque impression de vie (1).

Ainsi le divin, répandu dans tout ce qui paraissait posséder quelque énergie vitale, se présentait partout aux sens et à la dévotion des habitants. La multiplicité des sanctuaires exprimait matériellement cette croyance panthéiste et naturaliste, cette prise de possession du pays par les êtres divins. La vie humaine s'écoulait dans un contact perpétuel avec la divinité diffuse dans la nature entière.

Libations, combustion d'encens, offrandes de céréales, de fruits, de pain, sacrifices d'animaux prélevés sur les troupeaux de moutons, de bœufs et de chameaux (2), aspersion et affusion de sang sur les pierres sacrées, onction d'huile, c'étaient là des rites connus par les Hébreux et ils ne s'étonnèrent point de les retrouver en usage chez leurs vaincus. Mais deux pratiques assez caractéristiques de la religion des Cananéens durent exciter au plus haut point leur étonnement, leur horreur et leur sensualité : c'étaient les sacrifices humains et la prostitution sacrée.

Les sacrifices d'adultes existaient, on peut dire sûrement. Mais ils ne laissaient pas de traces très apparentes, soit que la victime fût privée de sépulture et dévorée par les oiseaux et les bêtes sauvages, soit qu'elle fût remise à sa famille, soit que l'exécution n'eût pas laissé de vestiges sur le squelette. Il n'en est pas de même pour les sacrifices solennels dont les jeunes victimes étaient inhumées avec religion (3). C'étaient surtout des nouveau-nés. Avant qu'ils aient dépassé leur première semaine, encore tout vivants ou après leur avoir coupé la gorge, on les introduisait la tête la première dans une jarre. Avec eux, on y déposait quelques vases et des aliments et l'on noyait le tout dans de la terre fine très fortement pressée, comme si l'on eût, parfois, voulu étouffer l'enfant. Les jarres étaient ensuite pieusement déposées dans le sanctuaire. Les victimes n'étaient pas toujours aussi jeunes. Quand l'on recourait au feu pour leur donner la mort, il semble qu'on les aient choisies un peu plus âgées, et pour les sacrifices de fondation d'une muraille ou d'une porte de ville, peut-être sacrifiait-on, de pré-

(1) Il faut noter toutefois que le caractère astral de la religion des Cananéens est fort atténué dans la Bible. La dévotion s'égara tardivement dans ce sens, mais plutôt sous l'influence des cultes babyloniens.

(2) Cf. R. P. H. Vincent, *loc. cit.*, p. 188, note 1.

(3) Voir le détail et les illustrations dans R. P. H. Vincent, *Canaan*, *pass.*

férence, des adolescents et des adultes. Murés vivants dans les fondations mêmes d'un ouvrage de défense, sous le seuil d'une porte, sous le sol battu d'une chambre, repliés, écrasés, étouffés, ils étaient morts pour assurer leur ville contre les entreprises des ennemis et leur maison contre l'envahissement des esprits mauvais. Près d'eux, on déposait quelques vivres, de l'eau, une lampe. L'esprit du mort trouvait là tout ce qui était nécessaire à son existence; il n'avait donc pas à quitter son poste pour aller chercher ailleurs de quoi se nourrir. Ces divers dépôts finirent même par suffire, à ce qu'il semble, pour retenir un esprit tutélaire et l'obliger à faire bonne garde. Mais à l'époque de la conquête de Canaan par les Hébreux, les sacrifices se pratiquaient sûrement encore, concurremment avec la substitution des dépôts symboliques.

L'âge des petites victimes enfermées dans les jarres a naturellement suggéré l'idée de voir en elles des premiers-nés offerts à la divinité. Il est possible. Mais la disposition des victimes, leur nombre relativement petit pour une durée de plusieurs siècles et pour la population des villes où elles furent découvertes, portent à croire que ces immolations n'étaient qu'exceptionnelles. Tantôt ç'avait été en une heure critique, en présence d'un danger redoutable pour toute une ville ou tout un peuple, que l'on avait cherché, imposé peut-être une victime qui, par sa mort, pût apaiser la colère du dieu (1). Tantôt, une pieuse ferveur ou une frénésie divine avait poussé un père à témoigner sa foi à la puissance, au pouvoir souverain, à la générosité de ses dieux, en leur immolant le rejeton qui était pourtant particulièrement aimé comme l'espoir de la perpétuité d'une famille (2).

Le culte cananéen comptait au nombre de ses ministres des hommes et surtout des femmes que l'on désignait par le terme fort vague de « ségrégés », de « consacrés » (3). Cette appellation indiquait que, par vocation et sous la poussée irrésistible de l'enthousiasme religieux, ces personnages se séparaient de la masse du peuple pour appartenir de

(1) Cf. II Rois, III, 27, Mésha de Moab offrant son premier-né, l'héritier du trône, à son dieu Kamosh. C'était là un sacrifice exceptionnel, le dernier appel possible au dieu courroucé (Cf. l'inscription de Mésha sur la colère de Kamosh). En temps ordinaire, on immolait plutôt les enfants peu après leur naissance. Le sacrifice des premiers-nés est d'ailleurs indirectement attesté par les réglementations bibliques. Voir sur ce point la troisième partie de cet article.

(2) La notion du sacrifice volontaire, par dévouement à la divinité, existe dans toute religion. En hébreu, ce sacrifice non prescrit, laissé à la générosité de la ferveur des meilleurs fidèles, avait même un nom spécial, on l'appelait *nedhâbhâ*.

(3) Tel est, en effet, le sens propre de *qâdhêsh*. L'idée de séparation, d'isolement, d'être à part est, comme on le sait, le concept étymologique de la sainteté ou *quôdhêsh*. Cette appellation suffit amplement, à elle seule, à établir la nature religieuse de la vocation et du genre de vie de ces personnages. Sur ces prostituées et leurs mœurs, lire Gen., XXXVIII, 12 et suiv.

manière très spéciale à la divinité. Ils étaient à elle tout entiers, corps et âme, lui sacrifiant leur adolescence, leur beauté, leurs charmes, leurs désirs de fonder un foyer et de laisser après eux une longue descendance : c'étaient les prostituées et les prostitués sacrés. On les trouvait d'ordinaire, les hommes portant aussi des vêtements de femme, aux alentours et dans les dépendances des sanctuaires, sous l'ombrage des bosquets sacrés, près des cellules, des tentes et des grottes où ils se livraient au service de la déesse et du dieu. Mais, peut-être, en existait-il aussi qui circulaient à travers le pays (1), prêchaient la puissance et les mystères de leur maître divin, ravivaient la dévotion naïve de ceux qui ne fréquentaient que rarement les grands sanctuaires. Le salaire de leurs complaisances revenait de droit à la divinité à laquelle ils s'étaient voués.

Ils se recrutaient parmi les employés des temples; des parents livraient leurs filles et les filles des prêtres, entre autres, semblent avoir assez souvent glissé dans cette profession (2). Mais c'était à l'occasion des fêtes où affluaient les pèlerins qu'éclataient les plus ardents dévouements. Au milieu des manifestations bruyantes et du débordement de joie vulgaire des sacrifices cananéens (3), il arrivait parfois que le vertige de l'exaltation religieuse jetant les âmes dans une frénésie contagieuse, les assistants sentaient passer dans leurs rangs la force irrésistible de leur dieu. Elle s'emparait d'abord des professionnels du corybantisme, nâbhîs de bas étage à la piété farouche, qui alors redoublaient de fureur, chantant, hurlant, dansant, balançant leur corps, raidissant leurs membres aux sons d'une musique criarde d'un rythme enfiévré, se tailladant les bras, la poitrine, les joues, émettant par moments des sons à peine articulés où les fidèles impressionnés reconnaissaient des paroles divines. Ailleurs, les femmes consacrées frappaient leurs tambourins, faisaient vibrer leurs courtes harpes, retentir leurs systres furieusement, et dansaient ou tournoyaient d'une allure désordonnée. Au sein de cette excitation qui allait croissant, il se formait comme une atmosphère d'oppression où les nerfs se tendaient, où les esprits perdaient peu à peu la maîtrise d'eux-mêmes et, de moins en moins conscients des réalités sensibles, se laissaient saisir et emporter par ce tourbillon de la possession divine. Un esprit plus faible y tombait le premier; plusieurs le suivaient, comme entraînés par sa chute. Alors, il n'y avait plus que le dieu ou la déesse qui comptât. Des femmes lui offraient leur chevelure, d'autres se vouaient soit pour un jour, soit pour plus longtemps, au culte des mystères de la Fécondité; des hommes, la plupart à peine sortis de l'adolescence, glorifiaient ces mystères en y renonçant par une mutilation cruelle.

(1) C'était l'usage des Galles dans le monde gréco-romain. Peut-être le même usage serait-il à conclure de Gen., XXXVIII.
(2) Lév., XIX, 29; XXI, 9.
(3) Cf. Os., II, 13.

Puis l'enthousiasme tombait; cette folie de l'immolation finissait par susciter moins de victimes; le dieu satisfait laissait peu à peu décroître la violence de son inspiration. En se dispersant, la foule se sentait raffermie dans sa foi par ce passage de la Force divine, et les sanctuaires, accueillant ces nouveaux hiérodules, voyaient leur prestige plus brillant et leur prospérité mieux assurée (1).

Les idoles qui décoraient les temples et les édicules sacrés des Cananéens ne nous ont point été conservées : beaucoup durent disparaître lors des diverses tentatives de répression de l'idolâtrie par les Hébreux. En revanche, les idoles privées se retrouvent en grand nombre.

Parmi elles, les images féminines sont de beaucoup les plus nombreuses. Le type, d'ailleurs, en est répandu non seulement en Canaan, mais dans toute l'Asie antérieure et dans l'île de Chypre (2). Sa profusion a permis de lui donner le nom générique de « plaque d'Astarté ». Sur une plaquette d'argile de la dimension moyenne de la main, en une empreinte prise au moule, apparaît le corps de la déesse. Tantôt elle est complètement dévêtue, tantôt voilée d'un pagne collant, tantôt, mais plus rarement, prise dans une simarre étroite et longue. Quand elle porte des parures, ce sont de lourds anneaux à ses oreilles, des colliers sur sa gorge, des bracelets à ses poignets et à ses chevilles, une ceinture ornée autour de la taille. Ses bras sont écartés comme pour accentuer la cambrure ou, au contraire, ramenés librement par devant. Ce même type se retrouve dans un petit nombre de statuettes d'argile ou de bronze dont l'une porte aux pieds des tenons pour la fixer sur un support. Des variantes inspirées à l'ouvrier par sa fantaisie, par le désir de copier une forme ou un attribut qui lui plaisaient dans une autre image divine, manifestent çà et là l'influence de l'iconographie babylonienne ou égyptienne. Mais l'art, ou plutôt le travail, demeure toujours des plus primitifs. Une fois ou l'autre on pourrait peut-être trouver quelque grâce à une certaine sveltesse des lignes. Mais celles-ci sont pour l'ordinaire épaisses et lourdes; l'idée de la maternité a été fort souvent accusée et intentionnellement rendue par une violente exagération des formes.

Les représentations de divinités masculines ne sont pas aussi nettement caractérisées que celles de la déesse. Il ne semble pas qu'on ait à mettre en regard des plaques d'Astarté une seule image d'un dieu sous forme d'homme. Par contre, les phallus de pierre et de terre cuite abondent; on a trouvé aussi des têtes de taureaux, des ornementations empruntées aux corps du poisson et aux cornes du bélier. Il n'est pas malaisé d'y découvrir l'intention de symboliser l'énergie et les ressources vitales du principe masculin.

(1) Sur ces scènes de corybantisme, voir I Rois, XVIII, 26 et suiv. et Lucien, *De syria dea*, 6, 50, 51, 59.

(2) Cf. G. Perrot et C. Chipiez, *Histoire de l'art dans l'antiquité*, t. III, *Phénicie, Cypre*, Paris, 1885. Cf. également R. P. H. Vincent, *loc. cit.*

A ces divers objets qui pouvaient servir d'amulettes personnelles et qui, placés en évidence ou dans un recoin de la maison, y retenaient les dieux et les génies tutélaires, doivent s'ajouter des bibelots religieux manifestement empruntés aux religions étrangères. On n'a jamais trop de protecteurs, et le Cananéen à qui l'on en avait vanté l'efficacité, s'empressait d'en posséder un. Mais comme la population de Canaan était fort mélangée du fait de ses origines, comme les grandes villes ouvertes par les fouilles étaient fréquentées par de nombreux étrangers, ces amulettes sont plutôt un indice de la superstition et des échanges en matière de pratiques religieuses. Elles n'ont pas grande importance lorsqu'il s'agit de caractériser l'état de la religion cananéenne telle que la trouvèrent les Hébreux lors de leur invasion.

Cette religion, par ailleurs, s'était notablement simplifiée par rapport à ce qu'elle était aux quinzième et quatorzième siècles avant Jésus-Christ (1). Pendant cette période, que les tablettes d'El-Amarna permettent de reconstituer d'une manière si vivante, l'étroit pays de Canaan apparaissait comme un carrefour populeux où se coudoyaient et se heurtaient les représentants des nations les plus diverses. Egyptiens et Babyloniens, Phéniciens et Hittites, Arabes et Syriens, Amorrhéens et Habiru, s'y disputaient le sol, les routes et les villes, aux dépens des indigènes cananéens. Dans ce confus mélange de peuples, à peu près toutes les religions de l'Asie antérieure et de l'Egypte, depuis les montagnes qui ferment à l'Est les bassins du Tigre et de l'Euphrate jusqu'aux sables du désert lybien qui bordent à l'Ouest la vallée du Nil, se trouvaient représentées et pratiquées, et il serait facile de dresser un long catalogue des dieux et des déesses qui recevaient alors les adorations et les sacrifices des habitants.

Mais vers le milieu du treizième siècle, il semble, à en juger du moins d'après les documents actuellement à notre disposition, qu'une certaine unité s'était substituée à cette confusion et que les Hébreux, pénétrant sur cette terre longtemps convoitée de loin, ne la trouvèrent plus partagée entre un aussi grand nombre de peuples ni couverte d'autels élevés à des divinités aussi diverses. Les descendants des étrangers qui s'y étaient fixés à demeure, portaient alors dans leurs veines un sang mélangé de sang indigène; les occupations que les ressources du sol comportaient et imposaient, les conditions climatériques de la contrée, l'emploi d'une langue unique, presque deux siècles d'histoire ou mieux peut-être d'obscurité communes, le flot des immigrations qui, semble-t-il, s'était ralenti et ne troublait plus le mélange tranquille des éléments qu'il y avait autrefois jetés, tout avait contribué à permettre et à favoriser la formation d'une nationalité nouvelle dont les origines enchevêtrées ne laissaient plus guère d'autres traces que

(1) Cf. STANLEY A. COOK, *The religion of ancient Palestine*, Londres, 1908.

des noms propres d'hommes et de localités à sonorités étrangères, quelques termes dans le parler usuel, quelques pratiques dans les mœurs, quelques aspirations divergentes et certaines antipathies instinctives par où s'exprimait encore faiblement l'âme des morts qui s'étaient combattus.

Dans le domaine religieux, semblable nivellement paraît s'être opéré. A voir les choses en gros, comme durent les voir les Hébreux sortis depuis peu du désert et arrivant dans un pays si nouveau pour eux, on pourrait dire que les divinités étrangères s'étaient rapprochées, à la suite de leurs adorateurs, des conceptions et des manières d'être cananéennes; tous les dieux du passé semblaient être devenus des Baals, et toutes les déesses des Ashèrâs ou des Astartés (1). Assurément, chacune de ces divinités ou, à tout le moins, les plus illustres et les plus puissantes de la période antique, conservaient encore sous leur nouveau vocable leurs particularités et leurs prérogatives premières; l'une n'exauçait pas les mêmes prières que l'autre, elle n'agréait pas les mêmes sacrifices, ne formulait pas les mêmes exigences. Mais l'Hébreu, plutôt familier avec l'idée de l'unicité divine, demeurait ébloui devant une telle multiplicité; il ne percevait pas des divergences qui, par l'effet du temps et du milieu, n'étaient plus, à vrai dire, que des nuances; il ne voyait partout que Baals, Astartés et Ashèrâs et ne mettait un peu d'ordre dans ce panthéon encombré qu'en ajoutant au nom générique de ces dieux et de ces déesses le nom de la localité où chacun d'eux était spécialement adoré.

Le « Baal », c'est, dans l'acception très simple du terme, le « possesseur » ou mieux, le « propriétaire », et, si l'on peut dire, un propriétaire foncier. Il doit vraisemblablement se distinguer des êtres divins doués d'une personnalité moins imposante, des esprits bienfaisants qui hantent l'arbre verdoyant, la source limpide, les sites fertiles et riants, ou bien des esprits malfaisants qui rôdent dans les endroits sauvages et dans les recoins sombres, et se plaisent à jeter l'épouvante dans l'esprit du voyageur (2). Le Baal ne leur ressemble pas. Il n'est point un dieu frivole qui s'arrête à jouir de la poésie de la nature ou

(1) Autant qu'on puisse juger d'après les textes qui concernent la période étudiée présentement, il semble que l'on ait alors employé le terme Ashèrâ pour les divinités féminines cananéennes, et celui d'Astarté pour les divinités féminines étrangères. Astarté est la déesse des Sidoniens dans I Rois, XI, 5, 33; II Rois, XXIII, 13, et celle des Philistins dans I Sam., XXXI, 10. Dans la suite de cet article j'appellerai du terme générique d'Ashèrâ les déesses adorées en Canaan. On voudra bien n'y voir qu'un vocable synthétique.

Il faut en dire autant du terme Baal. Il pourrait désigner dans le fait des divinités masculines adorées sous d'autres noms par leurs fidèles. Peut-être, par exemple, existait-il des Mélèkhs ou Molokhs. Mais c'est plus tard, à partir du VIII[e] siècle avant J.-C., que ce dieu affirma plus nettemment sa personnalité, et cela sans doute sous l'action des influences étrangères.

(2) Il me paraît douteux que ces esprits eussent été appelés Baals. Nous

qui s'amuse méchamment à taquiner les humains. Il a de plus hauts et plus pratiques soucis. Propriétaire d'un canton assez bien délimité, d'une ville aux origines très lointaines et à l'histoire chargée de souvenirs, d'un petit Etat composé d'une place fortifiée et des bourgades qui en dépendent, d'un sommet abrupt ou d'une montagne majestueuse qui domine au loin (1), il s'occupe principalement à faire valoir son bien. Les habitants de son canton ne sont que ses tenanciers. Il se réserve la possession de son domaine et n'en transmet que l'usufruit. Encore le cultivateur, le maraîcher, le possesseur d'un verger et l'éleveur de bestiaux, sont-ils tenus de marquer par l'offrande périodique de prémices et de redevances, qu'ils tiennent tout de leur Baal, et le sol qu'ils cultivent, et leurs arbres, et leurs bêtes, et l'eau fertilisante de la source, des nuages ou des nuits, et la chaleur fécondante du soleil. S'ils l'oubliaient, si leurs offrandes devenaient plus rares ou moins choisies, le Baal les rappellerait à leur devoir en retirant ses biens, en envoyant la sécheresse ou la pluie interminables, l'épizootie, la razzia, la guerre. Par contre, si l'on est fidèle à lui offrir sur son autel ce qu'il réclame et ce qu'il désire, il répond à cette générosité par une libéralité toute divine : il n'est que de lui donner beaucoup pour en recevoir beaucoup. Ainsi, dieu du sol, dieu de la fertilité des terres et de la fécondité des troupeaux, tel apparaît le Baal à ses fidèles cananéens (2).

Le caractère de la déesse Ashêrâ est moins facile à déterminer. Son nom pourrait peut-être s'interpréter « l'heureuse » ou mieux encore

ne connaissons qu'un Baal-Tamar, comme nom d'un Baal accolé à un nom d'arbre. Mais Tamar (palmier) pouvait déjà désigner une localité (Cf. par exemple, Rimmôn qui peut venir aussi bien et peut-être mieux de *rimmôn*, grenadier, que de *Rimmôn*, dieu araméen). Du reste, un palmier isolé dans la région de Baal-Tamar, c'est-à-dire près de Gibheâ, était chose assez extraordinaire pour qu'on lui eût donné un Baal et non un simple esprit inférieur comme patron.

(1) Voir les listes des noms de localités en Baal dans les dictionnaires et dans R. P. M.-J. Lagrange, *Etudes sur les religions sémitiques*, 2[e] éd., Paris, 1905. — Je ne m'arrête pas à discuter la question de savoir si ces Baals n'étaient que des manifestations diverses d'un même principe divin nommé Baal. Quelle qu'ait été la vérité sur ce point pour les origines, il semble qu'à l'époque où nous sommes, la grande majorité de ces Baals représentait des êtres divins distincts, souvent hostiles l'un à l'autre comme les petits groupes d'hommes qui les servaient. Cela serait, au surplus, encore mieux établi pour plusieurs d'entre eux si, comme je l'ai dit plus haut, ils n'étaient vraiment que les héritiers des divers dieux antiques.

(2) Le caractère de divinité hostile qu'on essaye de se concilier ou d'apaiser ne paraît pas nettement dans les Baals cananéens dépeints par la Bible. Leurs rigueurs semblent s'expliquer, non par leur nature, mais par leurs accès de mécontentement à la suite de la négligence des adorateurs à leur égard : quand l'on n'est méchant que par accès de colère, cela prouve qu'on ne l'est pas par nature. Cf. inscription de Mésha, ligne 5. On sait de reste que la gaieté dominait dans le culte cananéen, une gaieté bruyante et dissolue que les prophètes ont souvent reproché aux Hébreux d'imiter. Cf. Osée, chap. I et II, *pass.*

« la dispensatrice du bonheur »; mais ces significations demeurent douteuses. En tout cas, elle devait paraître très bonne car elle semble avoir été beaucoup aimée. A écouter les objurgations des prophètes et des législateurs hébreux, à retrouver dans les fouilles des villes cananéennes disparues la multitude de ces plaquettes qui ne peuvent guère que la représenter, on a l'impression qu'elle se mêlait étroitement aux pensées et à l'existence de ces antiques populations. Il n'y avait peut-être pas une maison, pas une hutte qui n'eût son Ashêrâ; elle était un vrai porte-bonheur. Fixée sur un support ou accrochée au mur par une cheville, son image présidait à la vie du foyer. Dans les sanctuaires et dans les temples, elle se dissimulait sous la forme grossière du pieu sacré qui portait son nom et la symbolisait; si peu parlant que fût cet emblème, il suffisait à rappeler qu'elle était partout présente et partout bonne et libérale.

Elle paraît avoir personnifié en elle la Vie de la nature, la Vie toujours en mouvement dont le flot inépuisable amène et emporte peu après les êtres vivants du néant à l'existence et à la mort. Cette pensée est une pensée grande et austère; il ne faut pas s'étonner de la trouver à la base d'une conception religieuse. Et c'est elle qui se découvre sous l'expression plastique des plaquettes porte-bonheur. Si tenté que l'on puisse être de les rapprocher, question d'art mise à part, des statues de Vénus, chefs-d'œuvre de la statuaire grecque, il existe entre elles une divergence totale de signification (1). Celles-ci rendaient admirablement l'harmonieuse proportion des formes idéales. Mais même là où elles ornaient un temple et quelque ait pu avoir été l'origine du culte qui s'y célébrait, elles n'étaient plus l'image de la déesse de la Vie, mais de la déesse de l'amour. C'est au contraire la Vie qu'expriment les plus grossières représentations cananéennes. Le corps de la déesse y est sans grâce parce que l'ouvrier n'était pas un artiste. Mais le geste de ses mains et le langage muet de ses formes n'étaient que l'expression très réaliste primitivement consacrée pour traduire l'idée générale de la fécondité universelle. Cette image n'était donc qu'un symbole; une forme particulière où se concrétisait l'idée abstraite, la forme entre toutes la plus présente à l'esprit, la plus nécessaire à l'homme et la plus aimée, était devenue assez naturellement l'expression courante d'une idée qui la débordait.

A cette idée fondamentale de la vie qui anime l'univers, il est plus que vraisemblable que, même pour les esprits les plus religieux et, à plus forte raison, pour la masse grossière des adorateurs d'Ashêrâ, s'ajoutaient d'autres pensées d'une tournure moins philosophique et d'un intérêt plus palpable. La nature les indiquait elle-même. A la

(1) Sur cette question qui a son importance pour l'histoire de la religion, aussi bien que pour l'histoire de l'art, Cf. G. Perrot et C. Chipiez, *loc. cit.*, p. 558 et M. Collignon, *Histoire de la sculpture grecque*, t. II, Paris, 1892.

propagation de la vie et comme pour en assurer l'œuvre nécessaire, elle ajoutait les impulsions instinctives et le déchaînement voluptueux des sens. Le Cananéen qui divinisait la vie écoutait et suivait comme un ordre divin cet appel qu'à de certaines heures elle jetait au plus profond de lui. Il y obéissait avec une joie sensuelle d'où la piété sincère et la ferveur même n'étaient point bannies. Et quand il était tenu éloigné de son foyer, le temple lui était ouvert pour qu'il ne se montrât pas indocile aux suggestions impérieuses de la Nature divinisée (1).

Vie universelle, Fécondité sans limite, Volupté instinctive, Ashêrâ devait plus que tout autre divinité entendre les prières pressantes des hommes. Sans doute était-ce à elle que l'on demandait plus spécialement de multiplier les bêtes du troupeau (2). C'était elle aussi qui procurait aux épouses le privilège enviable et passionnément désiré de la fécondité. Aussi les femmes la suppliaient-elles avec ferveur; elles plaçaient son image dans leurs demeures et la portaient peut-être sur elles; elles célébraient religieusement les mystères de ses douleurs et de ses joies au printemps, quand la nature languissante et comme morte semble revenir à la vie sous la tiédeur de ses caresses (3); elles s'abandonnaient un jour en son honneur ou bien coupaient leur chevelure et la déposaient dans son sanctuaire. En servant de la sorte leur chère déesse (4), elles la faisaient à leur image, et tous l'aimaient, car elle était bonne, secourable, compatissante, généreuse, prête à la maternité, se pliant au caprice, toujours disposée à servir et à aimer.

Ces sanctuaires dont le pays est parsemé à profusion, les cérémonies qui s'y célèbrent, les rites qui s'y pratiquent, les dieux qu'on y adore, les prières et les actions de grâces qu'on offre à ces dieux, les offrandes qu'on leur apporte, les victimes qu'on leur sacrifie, tout, dans cette religion tour à tour égoïste, joyeuse, voluptueuse et cruelle, paraît pénétré et animé par une seule pensée singulièrement forte et active, la pensée de la Nature où circule perpétuellement la Vie (5).

Pour ces Cananéens qui subsistent, la plupart, des produits d'un

(1) Assurément cette voix de la Nature divine ne se faisait pas entendre en tous avec la même netteté : la voix des instincts sensuels la couvrait parfois plus ou moins. Mais, quelque difficulté et même quelque répugnance que notre religion suscite en nos esprits, il faut penser que ces hommes étaient profondément imprégnés de sentiments religieux : ils n'auraient jamais eu l'impiété d'outrager leurs dieux par l'institution régulière de semblables rites. Ils croyaient leur obéir et les servir.

(2) Cf. *veneres gregis*, Dt., VII, 13; XXVIII, 4, 18, 51.

(3) Mystères de Tammuz en Babylonie, d'Adonis en Phénicie.

(4) Cf. la « Bonne déesse » de la mythologie gréco-romaine.

(5) Il nous est difficile de ne pas clarifier ces antiques idées religieuses en les exposant en notre langue et selon notre tournure d'esprit. Il serait cependant injuste de ne pas faire cet exposé par peur de trop idéaliser une pensée qui se voilait sous des formes grossières. C'est bien en matière religieuse

sol ni trop avare, ni très fertile (1), la Nature ne se pare point, comme en Grèce, d'un charme pénétrant ni d'une grâce légère. Ici, elle aime à se faire prier, si l'on peut dire, pour répandre ses richesses. Le travail qu'elle exige, les préoccupations qu'elle éveille, ramènent vers la glèbe qu'il faut remuer, vers le verger qu'il faut irriguer, vers le troupeau qu'il faut nourrir. Le Cananéen que sa race et son passé semblent avoir fait assez épais d'esprit, ne trouvait donc point dans son existence souvent précaire une impulsion vers des idées habituelles variées, élevées, généreuses ou fines. Il était l'homme de la Nature; elle seule l'intéressait, le stimulait, l'absorbait.

Et il la servait sans beaucoup l'aimer car il nourrissait un sentiment trop vif de sa dépendance à l'égard d'elle. Il était vraiment à sa merci. A quoi pouvaient servir les rudes travaux du labourage, si la pluie du ciel ne venait gonfler et nourrir la semence? A quoi la taille de la vigne et l'émondage des arbres fruitiers, si une gelée tardive emportait les fleurs, si la nielle rongeait le grain déjà formé, si les sauterelles dévoraient les feuilles et les tiges encore vertes? A quoi, enfin, les soins donnés au bétail, si une épidémie le décimait (2)? Contre tous les fléaux que la Nature pouvait déchaîner il ne sentait en lui aucun moyen de défense; il lui fallait en subir l'écrasante fatalité. Le seul recours qui lui fût possible, c'était donc de s'adresser à la Nature elle-même, aux forces qu'elle mettait en œuvre, aux dieux qui les détenaient. S'il était exaucé, le fléau cessait. Mais ne valait-il pas mieux encore le prévenir et le conjurer? Pour cela, il n'y avait qu'à être l'ami des dieux, qu'à les bien soigner, qu'à garnir généreusement leurs autels, qu'à s'ingénier à prévoir habilement leurs désirs pour supprimer la moindre cause de mécontentement.

De cette disposition habituelle de crainte en présence du malheur trop bien connu qui à tout instant menace et qui peut fondre à l'improviste, découlaient naturellement un profond sentiment de la présence des dieux, un ritualisme scrupuleux, une sorte de fièvre du sacrifice, une promptitude apeurée à donner quelque chose pour

principalement, qu'il convient de découvrir les intentions. L'élan d'une âme vers le divin mérite un examen bienveillant et respectueux.

Il va de soi que les idées ici présentées, dans la mesure où elles étaient explicites, caractérisaient la religion des cercles cananéens mieux instruits des mystères, car une religion séculaire comme la leur, comportait tout un système de pensées, de doctrines, de symboles. Le peuple, lui, n'en connaissait et n'en choisissait qu'une faible part, et encore sous des formes défigurées et grossières : mais elle suffisait à animer sa piété. C'est par là que le naturisme idéal des prêtres cananéens essaya de pénétrer dans le yahwéisme.

(1) C'est avec les Cananéens agriculteurs que les Hébreux entrèrent tout d'abord en contact. Ceux des villes, les commerçants, dont la richesse venait du trafic des produits du sol, ne pouvaient guère avoir une religion différente de leurs compatriotes des champs. Du reste, ils se recrutaient parmi eux.

(2) Sur la terreur où ces fléaux plongeaient les agriculteurs du pays de Canaan, lire en particulier le prophète Amos.

épargner beaucoup. De là aussi, quand les dieux avaient accordé, au temps voulu, et la pluie, et le soleil, et la rosée, quand la moisson et la vendange étaient abondantes, quand le troupeau prospérait, une joie sans limite et sans retenue, la joie de soulagement d'un homme qui a porté longtemps un pesant fardeau, retourné presque sans interruption dans son esprit une préoccupation obsédante et qui, s'en déchargeant enfin, peut jouir un instant, si court fût-il, de la paix et du repos attendus.

Le concept religieux du Cananéen ne renfermait pas seulement cette pensée, en quelque sorte égoïste, de la Nature dispensatrice des biens nécessaires à l'existence. Il en contenait aussi une vue plus impersonnelle. Ce que le Cananéen d'une religiosité moins vulgaire en admirait surtout, c'était le flot de Vie inépuisable qui s'y écoulait perpétuellement (1). La plante qu'il semait, fatalement germait; ses arbres, au retour du printemps, regorgeaient immanquablement de la sève qui faisait éclater les bourgeons d'où sortaient les feuilles, et épanouir les fleurs, frêles abris de la jeune graine où s'emmagasinaient de nouvelles forces; les oiseaux du ciel, les animaux sauvages, les bêtes de ses troupeaux, se multipliaient sous ses yeux ou par ses soins; l'homme lui-même n'échappait pas à ce mouvement de la vie qui jaillit soudain, qui croît, qui se communique, qui décline et disparaît. Cette pensée simple et grande, où se résumaient les mille impressions que faisaient sur lui l'univers, semble avoir pesé sur son esprit comme le mystère fondamental des choses. Toutes les énergies que la Vie mettait en mouvement, désirs profonds, poussée des sèves, appel des sexes, vigueur des pères, tendresses des mères, voluptés, élans de la vie fécondante et de la vie fécondée, toutes ces énergies lui paraissaient divines et saintes. Dans sa mystique, à la fois sensuelle et relevée, il célébrait l'opposition harmonieuse des deux principes et leur rapprochement; il glorifiait l'énergie inépuisable du Baal et l'incessante fécondité de l'Ashêrâ; sa louange la plus haute, c'était d'entrer plus ou moins consciemment pour sa part dans ce tourbillon universel de la vie transmise et reçue, de tenir sa place, si infiniment petite fût-elle, dans la série continue des êtres engendrés et engendrant à leur tour, de se perdre

(1) Cette idée religieuse se trouve, me semble-t-il, plus ou moins nettement perçue, dans le fait de l'oblation des premiers-nés de la famille et du troupeau, des prémices des champs et des arbres fruitiers; la circoncision, la prostitution sacrée étaient aussi en rapport étroit avec les mystères de la génération. Et comme la prostitution sacrée se trouve rapportée particulièrement aux fêtes qui célébraient le réveil de la nature au printemps (Cf. Lucien, *De syria dea*, 6), c'est donc qu'on établissait une sorte d'identification entre la fertilité végétale et la fécondité humaine. Il y a là l'ébauche d'une idée synthétique, l'idée de la Fécondité universelle. L'ébauche pouvait être fort imprécise à l'époque que nous étudions; on ne saurait nier qu'elle fût au fond des pratiques religieuses.

en un mot dans la Nature en s'offrant pieusement à elle pour perpétuer l'œuvre mystérieuse de la vie (1).

Avec cette conception qui rapprochait en un unique tout, l'ensemble des êtres vivants, l'individu devait peu compter. L'organisation de la société par familles et tribus amoindrissait déjà notablement son importance; ces vues religieuses la diminuaient encore. Sa naissance, sa vie, sa mort, étaient moins envisagées par rapport à lui que relativement au groupe dont il faisait partie et à la Nature vivante dont il n'était qu'un très minime élément. Pour une bête du troupeau, pour un enfant, pour un homme qui disparaissaient, la Vie inépuisablement féconde en pouvait produire des milliers qui les remplaceraient. Aussi, le sacrifice d'une vie individuelle, l'effusion volontaire du sang, la mutilation spontanément ou violemment accomplie, exprimaient, peut-être avant tout autre sentiment, celui d'une foi intense, la foi absolue aux forces et aux réserves infinies de la Vie qui n'a pas besoin du concours misérable de tel et tel individu, qui se suffit à elle-même, qui comble les vides, qui efface et fait oublier la mort et qui se joue de la destruction parce qu'elle dispose de richesses que l'homme ne saurait ni calculer ni comprendre. On conçoit qu'après un tel acte de foi, celui qui sacrifiait une bête de son bétail, son enfant nouveau-né, sa fille adolescente et encore vierge, se croyait autorisé à attendre de la Vie divine une riche compensation (2).

Si la tristesse de la mort se trouvait par là notablement atténuée, ce n'est pas à dire qu'elle ne fût pas ressentie : les brisements qu'elle entraîne émeuvent toujours ceux qu'elle sépare. Les rites funéraires des Cananéens exprimaient donc, sans aucun doute, la douleur. Mais ils traduisaient aussi leur profond sentiment de foi en la Vie. Le souffle vivant, en quittant le corps qu'il animait, ne se dissolvait pas. C'était parce que l'on croyait à sa survivance que l'on vénérait les cendres des morts, que l'on déposait auprès des cadavres, dans les tombeaux, des aliments, de l'eau, la menue vaisselle nécessaire à un repas. Les vivants se sentaient toujours liés à leurs morts. S'ils les craignaient parfois, parce que tout mort oublié rendait en tracasseries l'indifférence que les siens lui témoignaient, ils comptaient aussi sur leur protection. Le

(1) Ce n'est pas que l'homme se crut divin; le sémite « objective » la divinité plus que d'autres races, plus que les Hindous, par exemple. Mais il sentait qu'il collaborait aux œuvres de la divinité, que sa collaboration lui était imposée par elle, qu'il y aurait eu quelque amoindrissement coupable à s'y soustraire, mais qu'il y avait piété méritoire à s'y appliquer.

(2) On place souvent la terreur des forces naturelles comme unique fondement de cette religion. Je préfère y mettre aussi la foi en la Vie et le sentiment que l'individu se perd dans le grand Tout de la Nature animée. L'âge des terreurs primitives semble avoir été alors dépassé. Il y avait, chez l'homme, un peu plus de spontanéité et d'élan intimes dans ses rapports avec le divin. Voir ci-dessus ce qui a été dit des sacrifices et des dévouements volontaires.

cadavre de la victime enterrée vivante dans le mur et à la porte de la ville y retenait l'esprit qui, par force, en défendait ainsi les approches. Le petit enfant caché près du seuil en éloignait les esprits malins, causes des maladies. Le héros, le saint, la victime, l'ancêtre, inhumés ou brûlés dans l'enceinte sacrée, augmentaient la sainteté du sanctuaire.

Sans se confondre avec les dieux de la Nature et de la Vie, ils prenaient donc place, eux morts, à leurs côtés, dans la confiance et la vénération du peuple. Les sanctuaires où ils reposaient attiraient l'affluence des pèlerins à qui ils dispensaient prodiges et bienfaits : ils étaient une bénédiction et une force pour tout un pays. C'était vraiment comme un nouveau triomphe de la foi en la Vie, car ces morts, subsistant par delà le tombeau, s'occupaient de leurs descendants, en entendaient les prières, leur témoignaient de l'intérêt, les servaient de tout leur pouvoir. Ils prêtaient ainsi leur concours à l'œuvre créatrice et à la providence infatigable de l'éternelle Vie.

Telles paraissent être, dans la mesure où on les peut saisir, les idées fondamentales de la religion cananéenne. Au fond, et abstraction faite des éléments animistes qu'elle renfermait, elle ne semble guère qu'une divinisation du mouvement de la Vie et des ressources de la Nature. On peut déjà entrevoir la vive impression qu'elle devait produire sur l'esprit et les sens des Hébreux dans le contact journalier des Cananéens après la conquête, impression d'autant plus troublante qu'elle suggérait moins l'intelligence d'une forte pensée religieuse que l'imitation des rites grossiers par où cette pensée s'exprimait.

Louis Desnoyers.

(La troisième partie paraîtra dans le prochain numéro.)

LA TOLÉRANCE

A PROPOS D'UN LIVRE RÉCENT (1)

Le moins qu'on puisse dire de l'ouvrage que vient de publier sur « La Tolérance », le R. P. Vermeersch, c'est qu'il est plein d'actualité et aussi de sincérité, deux qualités précieuses pour se faire lire. Il n'y a pas, à l'heure présente, de question qui puisse exciter plus d'intérêt, et, dans tous les milieux, parce que, en un sens, elle comprend la plupart des problèmes qui sont à l'ordre du jour et même passionnent l'opinion. L'auteur cependant la traite avec sérénité; son « étude morale et sociale plutôt qu'historique », a le grand mérite de guider le lecteur à la recherche de la vérité, sans lui imposer nulle part des solutions toutes faites. « Affirmer et douter où il faut », c'est le premier devoir de l'écrivain, surtout en une matière si délicate; mais, pour l'observer, il faut être maître de son sujet.

Il y a, au début de l'ouvrage, quelques pages d'une fine psychologie et d'une sagesse toute chrétienne sur la Tolérance dans la vie privée, cette « disposition à admettre chez les autres une manière d'être, de penser et d'agir différente de la nôtre »; elle est faite d'intelligence, de courage et de bonté, quand elle est vraie. Mais il y a une tolérance qui ne mérite pas ce nom parce qu'elle a, pour principe, l'ignorance, la faiblesse ou l'indifférence. A vrai dire, pour pratiquer la tolérance parfaitement, il faudrait n'aimer que la justice et la vérité. C'est l'idéal où nous devons tendre, sans espérer de dépouiller jamais entièrement l'amour-propre; en général, c'est aux autres surtout que nous demandons d'être tolérants.

Le fond du livre, comme on le pense, c'est « la tolérance dans la vie publique en matière religieuse », celle qui dépend de l'autorité ecclésiastique ou civile, qui est commandée et pratiquée par l'Eglise ou par l'Etat.

L'Eglise est une société parfaite : elle a sa fin et sa constitution propres; elle ne dépend dans son organisme, dans sa vie, que de son auteur et d'elle-même.

Mais elle est dans le monde, en rapport avec d'autres sociétés religieuses ou civiles; elle a ses membres qu'elle dirige et gouverne : de là, pour elle, des droits et des devoirs qui règlent sa conduite et qu'il s'agit de définir, pour savoir ce qu'elle peut et ne peut pas tolérer soit dans son sein, soit au dehors.

(1) A Vermeersch, S. J., *La Tolérance*. Paris, Beauchesne, 1912, in-12, xi-428 pages. Prix : 4 francs.

Le principe de la vie de l'Eglise, de sa constitution, de l'action qu'elle exerce, c'est la vérité que Jésus-Christ lui a enseignée et qu'elle est chargée de répandre; avant tout, elle est faite pour apprendre aux hommes la vérité qui sauve; toute son œuvre se rattache à son enseignement et y emprunte sa vertu. « Allez et enseignez toutes les nations », lui a dit Jésus-Christ : en principe, elle doit la vérité à tous et, en principe aussi, tous ont le devoir de recevoir la vérité qu'elle propage. Elle enseigne la vérité comme elle l'a, elle-même, apprise de Jésus-Christ, d'autorité; les hommes croient la vérité qu'elle prêche sur sa parole qui n'est que le prolongement de la parole de Jésus-Christ. Mais « croire est affaire de volonté » dit saint Thomas et « nul ne doit être mené de force à la foi » avait dit avant lui saint Augustin. L'Eglise donc, ne contraint pas, elle persuade; voilà le principe et la règle, soit de son apostolat, soit de son gouvernement. Elle a le droit d'employer tous les moyens de persuasion pour propager la vérité parmi ceux qui l'ignorent, ou pour y rattacher ceux qui s'en écartent après l'avoir connue. Dès lors, l'Eglise est *intolérante* et ne peut pas ne pas l'être dans son *apostolat*, dans son *magistère* et dans sa *discipline*. Il s'agit de savoir en quoi consiste cette intolérance, quelle en est la nature et quelles en sont les limites.

Il n'y a pas de vérité contre la vérité : l'Eglise professe donc qu'aucune autre croyance ne saurait suppléer la vérité qu'elle enseigne pour le salut éternel; elle dit et elle doit dire : « Hors de l'Eglise, point de salut », laissant à la grâce de Dieu, qui vient toujours au secours de la bonne volonté, le soin d'éclairer les âmes que sa prédication n'atteint pas et de les rattacher au Christ par des liens que « l'œil de l'homme n'a jamais vus ». C'est ainsi que l'Eglise est *intolérante* dans son *apostolat*, c'est-à-dire, convaincue que « tout homme venant en ce monde » doit entrer, pour aller à Dieu et à la vie éternelle, dans sa sphère d'influence et posséder la foi qu'elle communique aux âmes. Du reste, elle respecte la liberté des consciences et ne revendique sur les infidèles qu'un seul droit, celui de leur prêcher librement la vérité qui sauve.

L'Eglise est *intolérante* dans son *magistère* comme dans son *apostolat;* elle veut, disons-nous, que l'on croie, sur sa parole, la vérité qu'elle enseigne; dès lors, sa doctrine est un bloc; il faut l'accepter ou la rejeter tout entière; toute hérésie est une apostasie. L'hérétique a beau professer encore la meilleure partie du dogme, il a perdu la foi, parce qu'il en a ruiné, dans son esprit, l'unique fondement, l'autorité de l'Eglise qui s'appuie elle-même sur l'autorité de Dieu.

Enfin, l'*intolérance doctrinale* a, pour conséquence, *l'intolérance disciplinaire*. « L'intolérance religieuse, dit Jules Simon, est non seulement juste mais nécessaire..., une religion qui ne la professerait pas, serait, par là même, condamnée (1) ». Le principal lien de la société

(1) Liberté de conscience, page 68.

spirituelle qu'est l'Eglise, c'est la foi. L'hérétique, en brisant ce lien, commet donc contre l'Eglise, contre la société dont il est membre, un crime anti-social; il se révolte. Comme toute société qui a son gouvernement et ses lois, une vie et un régime indépendants, l'Eglise a le droit de réprimer cette révolte, de punir le coupable pour le corriger; elle a le droit, s'il s'obstine, de le bannir de son sein. Contester à l'Eglise ce droit, c'est lui refuser le droit d'être et de vivre. Mais jusqu'où s'étend ce droit de punir l'hérétique déclaré, en révolte contre l'Eglise dont il viole la loi fondamentale? Car il ne saurait être question ici des hérétiques qui naissent et sont élevés dans l'hérésie : ceux-là, il faut les éclairer, ils n'ont pas mérité d'être punis.

L'Eglise est une société spirituelle dans sa fin, dans sa constitution, dans son gouvernement; elle se propose de conduire les âmes à la vie éternelle et c'est par la parole qu'elle les mène. Faut-il conclure de là qu'elle ne peut exercer qu'une contrainte morale, n'infliger au coupable qu'elle veut punir, que des peines spirituelles? A cette question, l'Eglise a répondu elle-même et il y a, tout au moins, un point que sa réponse a retiré de la discussion. « Nous condamnons, dit Pie IX, dans l'Encyclique *Quanta Cura*, l'erreur de ceux qui ne rougissent pas d'affirmer que l'Eglise n'a pas le droit de réprimer, par des peines temporelles, les violateurs de ses lois. »

En proscrivant la quatrième proposition du Syllabus, *Ecclesia vis inferendae potestatem non habet* (l'Eglise n'a pas le droit de contrainte), le même pape affirme l'existence d'un pouvoir coercitif au sein de l'Eglise.

Voilà donc une vérité hors de discussion : l'Eglise a le droit d'édicter des peines temporelles. Quelle est la nature de ce droit officiellement revendiqué par l'Eglise? On a pu écrire qu'il dérivait des pouvoirs humains et que, « à s'en tenir au droit divin, la contrainte des lois ecclésiastiques est purement d'ordre moral » : cette opinion n'a pas été condamnée. Toutefois elle a contre elle le sentiment à peu près unanime des théologiens et des canonistes. Le Père Choupin le traduit exactement quand il dit: « Le droit universel et stable de l'Eglise en matière de pénalité comprend certainement des peines matérielles... Pour justifier le droit coercitif, les Souverains Pontifes se sont perpétuellement réclamés de leur autorité apostolique, de leur primauté de juridiction spirituelle et universelle, qui est de droit divin (1). »

Il y a ici une distinction essentielle à faire, que beaucoup peut-être de ceux dont la pensée se trouble, quand ils envisagent cette question, négligent, ou ne font pas assez : il faut distinguer le droit de l'Eglise et les applications qu'elle en a pu ou pourra faire au cours des siècles.

(1) *Nouvelle Revue théologique*, 1910, pp. 82, 87.

Quel que soit le principe, son origine et son caractère, l'application du principe, l'usage du droit dépend des circonstances toutes contingentes au milieu desquelles l'Eglise est appelée à l'exercer, des idées, des mœurs, des conditions politiques et sociales qui changent avec le temps et qui transforment nécessairement ce qu'on peut appeler sa vie humaine, ses rapports extérieurs avec les Etats et avec les citoyens des nations diverses parmi lesquelles elle remplit son ministère. Pourquoi l'Eglise n'imposerait-elle pas comme un remède utile, par des lois de rigueur, à des révoltés, des sacrifices, des peines qu'elle conseille, en vue d'une perfection plus haute à ses fidèles? Elle est bien obligée de répéter la parole du Maître : « Si vous voulez être parfaits, vendez ce que vous avez, donnez-en le prix aux pauvres, prenez la croix et suivez-moi ». Cette croix qu'elle présente à tous, elle peut en charger les épaules des coupables. Sans doute nul ne saurait réclamer aujourd'hui pour l'Eglise, le pouvoir d'emprisonner les hérétiques ou de confisquer leurs biens : ce pouvoir, la société le lui avait mis en main jadis, parce qu'elle en avait besoin; elle le lui refuse maintenant parce que l'ordre social repose sur d'autres bases. S'ensuit-il que le droit de l'Eglise soit aboli? Non, mais il a changé de forme; la justice, dans les lois qu'elle inspire, est faite de mesure, d'opportunité : sans cela elle ne serait pas la justice; elle n'établirait pas l'ordre, elle ne produirait pas la paix. Le droit de l'Eglise est imprescriptible, parce qu'il est, si j'ose ainsi dire, dans la force des choses. Il lui est impossible, par exemple, même à notre époque, d'interdire un prêtre, sans l'atteindre dans son honneur, dans sa position sociale, dans ses intérêts matériels. Et si l'on veut quelque chose de plus éclatant dans une sphère ou l'Eglise a moins d'empire, il y a encore des peuples où elle ferme l'accès du trône aux hérétiques; Napoléon lui-même avait consenti à inscrire cette réserve dans le Concordat. Il est impossible enfin, pour tout dire, qu'au sein d'une société en pleine possession de la vie chrétienne, comme le fut celle du Moyen-âge, les institutions et les lois ne soient pas pénétrées de l'esprit de l'Eglise et ne lui accordent pas, même dans la sphère des intérêts matériels, une assez large part d'influence. Mais, dira-t-on alors, à Dieu ne plaise que la société redevienne, en masse, chrétienne, si nous devons revoir les bûchers de l'Inquisition. Le temps a emporté l'Inquisition, comme la féodalité, comme l'ancien régime et rien de tout cela ne saurait renaître. Si l'histoire n'est qu'un perpétuel recommencement, il y a pourtant une loi de progrès ou, tout au moins, de changement qui ne permet pas la résurrection des institutions, quand une fois, elles ont disparu sous l'action des idées et des mœurs. « Si l'unité religieuse renaît, elle se réflètera dans les lois, mais l'esprit de l'époque ne s'y reflètera pas moins ».

« Il n'est donné à personne, a écrit Lamennais, de prévoir de quelle manière, l'Eglise et l'Etat, quand le moment sera venu, se replaceront

dans leurs vrais rapports. Il est certain qu'une intime alliance s'établira de nouveau entre les deux sociétés spirituelle et politique, mais quelle en sera la forme? On l'ignore (1). » Non, quoi qu'il arrive, quand même les peuples au lieu de s'insurger, comme ils le font à l'heure présente, contre Dieu et son Christ, se courberaient de nouveau docilement sous l'empire de la religion, l'Eglise, on peut le dire, croyons-nous, sans témérité, ni ne rétablira les lois de rigueur du passé, ni ne demandera à l'Etat d'ériger l'hérésie en délit, de la frapper d'amende et de prison. Lorsqu'elle l'a fait, les rois et les peuples, l'histoire est là pour l'attester, lui ont demandé, disons mieux, lui ont imposé cette conduite; elle ne pouvait d'ailleurs sauver autrement l'ordre social dont elle avait la garde. « L'on peut regretter les rigueurs de cette défense et en condamner les excès et les abus; mais on ne saurait en blâmer le principe ni même en nier catégoriquement la fatale nécessité... Les édits et les bulles lancés contre l'hérésie, les tribunaux et les cours établis pour l'*exterminer*, sont des machines comparables aux armements si terribles qui, dans notre Europe actuelle, garantissent aux divers pays l'ordre intérieur et le respect de leurs frontières. Comparables à nos engins de guerre par le but, ces lois et ces tribunaux étaient beaucoup moins destructeurs de vies humaines, étaient mêmes capables de prévenir de plus grandes effusions de sang. Un jour luira peut-être, où les guerres paraîtront absurdes et criminelles, et où l'on versera des larmes infinies sur les millions d'innocents qui, pour une cause nationale, tombèrent sur les champs de carnage. Ayons maintenant la sagesse que nous souhaiterions à nos descendants, si jamais les tribunaux d'arbitrage parvenaient à ramener une sorte d'âge d'or. Avec les yeux de jadis, jugeons les faits passés; avec nos yeux actuels apprécions les nécessités présentes. Sans commettre d'injustice envers ceux qui nous précédèrent, nous saurons ainsi adopter des règles pratiques nouvelles pour de nouvelles situations, et combiner les principes qui demeurent avec les faits qui évoluent. » (pp. 376-378.)

Nulle part on ne saurait puiser une idée plus exacte de la répression de l'hérésie au Moyen-âge et de la responsabilité qui en revient à l'Eglise que dans le livre du R. P. Vermeersch : Il faut lire pour cela et de très près « du Pouvoir coercitif de l'Eglise, notamment du droit de glaive » et le chapitre II de la seconde section « la tolérance civile jusqu'au seizième siècle ».

Il y a aussi grand profit à lire et à méditer dans la troisième partie de l'ouvrage le paragraphe IV de la première section « Religion et Science ».

En somme *La Tolérance* est une œuvre bien venue.

G. Breton.

(1) Des progrès de la Révolution, ch. III.

NOTES ET CRITIQUES

Sur quelques nouveaux instruments de travail pour la théologie historique :

I. *Bibliographie théologique annuelle*, XXIX[e] volume, 1909, 4[e] partie : *Histoire ecclésiastique*. Leipzig, Heinsius, 1911, in-8°, x-742 pages. Prix : 37 fr. 90 (en allemand).

II. J. CREUSEN. S. J. *Tabulae fontium Traditionis christianae* (ad annum 1563) in usum scholarum. Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1911, in-8°, huit tableaux. Prix : 1 fr. 75.

III. M. J. ROUËT DE JOURNEL. S. J. *Enchiridion Patristicum*, Locos SS. Patrum, Doctorum, Scriptorum ecclesiasticorum in usum scholarum collegit. Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1911, in-8°, XXIV-888 pages. Prix : 12 fr. 50.

IV. BARDENHEWER, SCHERMANN, WEYMAN, *Bibliothek der Kirchenvaeter*. I. *Augustinus de Civitate Dei*, I-VIII übersetzt von Dr. A. Schrœder. Kempten, Kœsel, 1911, in-12, LIII-442 pages.

La partie du *Theologischer Jahresbericht* qui a pour objet les publications sur l'histoire ecclésiastique parues en 1909 vient d'être publiée. On sait la grande utilité de ce répertoire (*Bulletin*, 1910, p. 382), non seulement en ce qui concerne l'histoire au sens strict mais pour tout ce qui touche aux questions de théologie historique et au développement des institutions ecclésiastiques. Un paragraphe spécial est consacré au mouvement religieux depuis 1900 et un dernier chapitre aux travaux d'ordre général et aux bibliographies.

Le P. CREUSEN offre aux travailleurs un instrument beaucoup plus modeste mais qui a sa place toute marquée sur leur table. On y trouve, avec la série des Souverains Pontifes, la liste des hérésies et des conciles et surtout une table synchronique des écrivains ecclésiastiques jusqu'au concile de Trente. Si elle ne pouvait avoir l'ampleur des tables du *Nomenclator* de Hurter, on y remarque, sans peine, la préoccupation d'être cependant assez complet, en particulier en ce qui concerne les écrivains latins du Moyen âge : canonistes, précurseurs ou successeurs de Pierre Lombard, rangés par écoles, etc. L'auteur s'est arrêté à l'époque du concile de Trente et s'est contenté de donner depuis lors seulement la liste des Papes. Du point de vue de la tradition ou, si l'on veut, du développement théologique, pareille date ne se justifie guère. On a craint, sans doute, l'encombrement pour l'époque postérieure; il suffisait de faire un choix et de retenir seulement les auteurs importants; même, avec des omissions cette liste eût été la bienvenue. A l'intérieur de la période traitée on a

(1) *Theologischer Jahresbericht*, 1909. IV Kirchengeschichte.

signalé, entre parenthèses, le tome de la *Patrologie grecque ou latine* de Migne et c'est excellent. Par distraction, sans doute, ces indications ne figurent point pour les écrivains byzantins du tableau de 1311 à 1563. Il y a d'autres lacunes : les littératures orientales sont à peine mentionnées. Il eût été intéressant cependant, de pouvoir, d'un coup d'œil, embrasser complètement l'ensemble de la littérature ecclésiastique à une même époque. Ces tableaux ne remplacent pas les histoires particulières mais ont pour objet d'en faciliter le souvenir.

Avec la correction de quelques fautes d'impression, noms propres ou dates, cela fournira matière à amélioration pour la prochaine édition. Ce qui serait aussi désirable, ce serait l'abandon du format actuel. Je ne sais pourquoi on a tenu à présenter ces listes sous formes de feuilles plusieurs fois repliées sur elles-mêmes. L'ouvrage est ainsi très malaisé à consulter. En augmentant légèrement le format pour la largeur, en profitant mieux des larges espaces vides, on pourrait donner une sorte d'atlas qu'il suffirait d'ouvrir pour trouver aussitôt, le renseignement cherché. Il rendrait alors, plus facilement, les précieux services que l'on peut dès maintenant lui demander.

C'est encore un manuel destiné aux étudiants que publie le P. **Rouët de Journel**. Le titre en indique à merveille le but et le contenu. Il importe de ne point s'y tromper si l'on veut s'éviter une déception : *Locos SS. Patrum, doctorum, scriptorum ecclesiasticorum in usum scholarum collegit*. A l'exemple de l'Enchiridion de Denzinger et de celui du P. Kirch (*Bulletin*, 1911, p. 198), celui-ci contient, sous une numération marginale facilitant les citations, plusieurs milliers de fragments patristiques rangés selon l'ordre chronologique. Un système ingénieux de renvois permet de retrouver facilement les passages se rapportant à la même matière. Du point de vue philologique le travail est très satisfaisant; l'on a eu recours aux meilleures éditions et, pour les auteurs grecs, on donne le texte, tout en l'accompagnant en note, d'une traduction latine. Les hérétiques eux-mêmes sont cités, quoique d'une façon assez arbitraire. L'ensemble forme un florilège fort utile, d'autant plus que des tables très détaillées : méthodique, scripturaire, alphabétique, en rendent le maniement très commode.

Il paraît cependant regrettable que l'auteur se soit, pour ainsi dire arrêté à moitié chemin. Tel qu'il est, l'*Enchiridion Patristicum* ne peut guère servir à l'étude scientifique des Saints Pères et, d'autre part, pour l'étude des thèses de théologie, la combinaison adoptée offre plus d'inconvénients que d'avantages. Puisque c'est ce dernier but qui était directement visé, il ne fallait pas hésiter à adopter l'ordre méthodique, quitte à respecter soigneusement la chronologie dans chacune des subdivisions. Cela présentait un double avantage : l'étudiant avait sous la main, à la suite, les textes se rapportant à la même matière, au lieu d'être obligé de les chercher en je ne sais combien d'endroits différents; surtout le rapprochement même de ces textes les éclairait les uns par les autres. On aurait eu la sensation matérielle, pour ainsi dire, de la continuité dogmatique, et l'on aurait bien plus facilement fait les remarques concernant soit la langue, soit le rai sonnement théologiques, que suggèrent ces comparaisons. L'ordre chronologique suivi dans l'*Enchiridion* ne présente aucun avantage

sérieux puisque les fragments sont simplement juxtaposés sans aucune analyse des passages intermédiaires omis ou des traités complets. Il risque plutôt d'égarer le lecteur sur la vraie nature de ce manuel et de faire croire que tout ce qu'il y a d'intéressant dans la littérature patristique s'y trouve réuni. Or, sur ce point, une équivoque serait fâcheuse. Très utile, même sous sa forme actuelle, pour éclairer les thèses de théologie et pour faciliter la discussion des textes destinés à servir de preuves, l'*Enchiridion* ne peut en aucune manière ère considéré comme un manuel de patristique. Ce dernier dont l'utilité est évidente reste encore à faire. C'est une tâche aussi nécessaire que difficile. Peut-être, la publication de monographies sur les divers dogmes donnant, sous la forme de *Regesta*, avec les principaux textes, l'indication de tous les documents et l'analyse de tous les traités suscités par une même controverse, serait-elle le moyen le plus pratique de combler cette lacune. Encore faudrait-il un travail de première main, fruit d'une étude approfondie du sujet, et non pas une de ces compilations mal digérées, qui finissent par s'imposer hélas! à défaut d'autre chose. Ces explications données sur la vraie nature de l'*Enchiridion Patristicum*, il n'est pas besoin d'insister sur l'avantage que présente le groupement en un seul volume de textes choisis soigneusement et vérifiés, intéressant les divers traités de théologie, ni sur les heureux fruits que l'on peut en attendre pour une étude plus approfondie de la tradition.

En France, il y a quelque soixante ou soixante-dix ans, au moment même où l'abbé Migne se préparait à lancer dans le public savant, en particulier dans le public ecclésiastique, ses immenses collections, on n'avait point désespéré d'intéresser le grand public lui-même à la lecture intégrale des chefs-d'œuvres patristiques. L'infatigable traducteur Genoude publiait ainsi, en français, les œuvres des Pères Apostoliques, de saint Justin, de Clément d'Alexandrie, de Tertullien, etc.; vers le même temps, une autre collection d'une quinzaine de volumes donnait, avec le texte latin, la traduction de traités choisis d'un assez grand nombre d'écrivains allant du premier au treizième siècle. Diverses traductions d'auteurs isolés, saint Augustin, saint Jérôme, saint Jean Chrysostome, saint Bernard, ont suivi. On n'a cependant point songé sérieusement, semble-t-il, à réunir en une publication d'ensemble ces traductions éparses. Actuellement, si l'on excepte la collection Hemmer-Lejay et celles des apocryphes, le courant est, en littérature ecclésiastique, aux pages choisies et aux extraits. En Allemagne, où l'on possédait déjà, une collection d'ensemble, on se dispose à en publier une autre répondant mieux aux exigences actuelles. Elle comprendra soixante volumes dont la publication doit prendre seulement six ans. L'exécution de ce programme a été confiée aux mains expertes de MM. Bardenhewer, Weyman et Schermann. Les littératures orientales seront représentées par leurs ouvrages principaux. Plusieurs traités seront ainsi traduits pour la première fois et, par suite, la collection n'intéresse pas seulement les lecteurs de langue allemande. Le premier volume vient de paraître. Il renferme la traduction des huit premiers livres de la *Cité de Dieu*, par le Dr Schrœder. Une introduction générale due à M. Espenberger fait connaître en une cinquantaine de pages

la vie, les œuvres et la doctrine de saint Augustin. Elle est, elle-même, précédée d'une préface à toute la collection où M. Bardenhewer donne quelques détails sur l'entreprise dont il a assumé la direction et rappelle avec une chaleureuse conviction ce que représentent, pour des catholiques, les Pères de l'Eglise. Nous souhaitons le plus vif succès à cette nouvelle collection.

Ferdinand CAVALLERA.

W. LARFELD, *Synopse* (1) *des quatre évangiles au point de vue de leurs rapports littéraires et avec un appareil de variantes,* Tubingue. Mohr, 1911. Un volume in-4° de XXXII-180 et XXXII-360 pages. Prix : *Synopse gréco-allemande,* 24 marks; *Synopse grecque et Synopse allemande :* 12 marks chacune.

La formation des Evangiles a sa place marquée dans l'histoire des origines chrétiennes. L'ouvrage protestant dont le titre précède mérite d'être signalé comme instrument de travail aux catholiques désireux de se livrer à cette étude. De plus, on sait assez que le soin d'harmoniser les données des évangiles est la première condition d'une *Vie* de Notre-Seigneur. De là le travail très traditionnel dans l'Eglise mais très ardu de la comparaison des textes sacrés. Une harmonie évangélique donne les résultats de cette recherche; une synopse fournit plutôt les éléments d'information et de discussion. Il y a d'ailleurs bien des manières de composer une synopse, mais la nécessité d'un tel instrument de travail est incontestable. C'est grâce à l'ouvrage si analytique d'Eusèbe sur la comparaison des textes évangéliques que saint Augustin a pu écrire les quatre livres *De Consensu evangelistarum,* à la base duquel se trouvent les constatations critiques de l'évêque de Césarée. Il va sans dire d'ailleurs qu'une synopse, par la force des choses, tendra vers un système particulier d'harmonie évangélique fondé sur des théories critiques et exégétiques relatives à la date et au caractère de chacun des évangiles. D'où, pour un lecteur catholique, la nécessité de ne pas perdre de vue l'état de la doctrine et des décisions de l'Eglise sur chacun de ces postulats d'une synopse.

L'inspiration du livre de M. Larfeld est voisine de celle de la *Synopsis evangelica* de Tischendorf. C'est une protestation contre les excès de la critique; c'est le désir de satisfaire les exigences intellectuelles des âmes religieuses. On ne s'étonne pas, dès lors, que cette synopse transcrive tout l'évangile de saint Jean, contrairement à l'usage qui a prévalu dans les ouvrages protestants de ce genre.

Au point de vue technique, l'ouvrage paraît bien compris. Une synopse répondant aux exigences théoriques de la comparaison des documents devrait prendre pour base successivement chaque évangile, pour la commodité des parallèles à instituer; elle contiendrait donc plusieurs fois le texte des évangiles et formerait en réalité plusieurs tableaux. M. L. a mis à la base de son travail le seul évangile de saint Marc, auquel il rapporte les trois autres. Il en résulte qu'il ne donne chaque texte qu'une fois et que son ouvrage forme un

(1) *Griechisch-deutsche Synopse der vier neutestamentlichen Evangelien, nach literarhistorischen Gesichtspunkten und mit textkritischem Apparat.*

tableau unique. Mais par des artifices typographiques, il réalise un véritable progrès sur les synopses d'usage courant. Les textes apparentés, étant mis sur deux, trois ou quatre colonnes, suivant le cas, les concordances verbales sont imprimées en caractères gras et se distinguent aussitôt du contexte sans aucun effort. C'est là une économie de temps et de peine qui laisse l'esprit libre pour l'interprétation et la systématisation des données. Ce système paraît bien avoir ses avantages, même à côté de celui de Heineke (1).

Le texte est accompagné d'un abondant appareil de variantes choisi avec la préoccupation de servir à éclairer l'histoire si obscure de la tradition textuelle des évangiles.

Une substantielle introduction donne, à cet égard, l'état actuel des recherches, en faisant toutes les réserves nécessaires sur la valeur de ce travail gigantesque mais encore si loin de son terme, si même ce terme doit être atteint un jour. Comme typographie, le livre est luxueusement édité. Il suffit de le comparer à la *Synopse grecque* de Tischendorf, pour en reconnaître tout de suite la supériorité et de le rapprocher de celle de Huck, pour lui attribuer des avantages très appréciables.

Louis SALTET.

Abbé Alexandre SAMOUILLAN, professeur à la Faculté catholique de Toulouse. *La Société française au dix-septième siècle, d'après les Mémoires*. Paris, Gigord, 1912, in-12, 616 pages.

MM. Gasquet, Brunel et Bonnefon qui avaient déjà tenté la « résurrection » du dix-septième siècle par les Mémoires n'avaient guère oublié que son âme, le catholicisme. Cette faute essentielle, on devait s'y attendre, M. Samouillan l'évite, au moins en partie. Il nous montre le repentir des grandes pécheresses, les austérités de Port-Royal et les vertus de deux bons évêques; il nous fait assister à quelques morts chrétiennes : autant de sentiments, d'idées ou d'actes sans lesquels on ne sait pas le dix-septième siècle et que la religion explique. Pourquoi faut-il, qu'avec Sainte-Beuve et les autres, M. Samouillan semble donner à Port-Royal le privilège du sentiment religieux? Pourquoi ne fait-il pas à la réforme catholique, à ses chefs, les Vincent, les Bourdoise, les Olier, les Eudes, les Bernard, les Bérulle; à ses ouvriers, les religieux, les curés, les laïques; à ses résultats admirables dans la vie morale et la vie sociale; à ses luttes contre les protestants et les libertins; à ses mystiques et à ses missionnaires la part, l'immense et merveilleuse part qui leur revient? Sans doute, pour cela, les faits renseignent mieux que les livres et, parmi les Mémoires, les Mémoires littéraires oublient volontiers l'activité catholique, attentifs à la politique et aux critiques. On trouverait cependant de belles pages de Saint-Simon et de l'abbé de Choisy sur la

(1) HEINEKE, *Synopse der drei ersten kanonischen Evangelien, etc.*, Giessen, 1898. Cet ouvrage contient trois tableaux : 1° saint Marc avec les parallèles de saint Mathieu et de saint Luc; 2° saint Luc avec les parallèles de saint Mathieu; 3° saint Mathieu avec les parallèles de saint Luc. De plus, les textes ne sont pas disposés en colonnes mais, suivant les cas, en trois ou deux lignes superposées.

révocation de l'édit de Nantes. Retz se présente comme ayant pris, malgré son oncle, la tête du mouvement de réforme ecclésiastique dans le diocèse de Paris. Ce même Retz, avant d'être coadjuteur et pour l'être, grimpe chaque jour aux plus hautes mansardes, avec sa tante, Mme de Maignelais. Et ferait-il des retraites à grand fracas, s'il ne venait après M. Vincent? D'autres Mémoires, moins littéraires, sont bien plus instructifs. Rapin s'occupe de la Compagnie du Saint-Sacrement. Mme Guyon écrit sa Vie. Les Mémoires de Beurrier, qu'il faut remercier M. Jovy de nous avoir donnés, nous montrent un curé de Paris aux prises avec le libertinage, l'hérésie, les mauvaises mœurs, l'ignorance, son propre clergé, et comment, à force de zèle et de sacrifices, en fondant des écoles et des séminaires, par la prédication, les conférences et les visites, dans la paroisse de Saint-Etienne du Mont, où il avait trouvé huit cents hérétiques, il n'en restait plus que deux cent-quarante quand il en sortit. Aussi bien, pour compléter, l'importance du sujet permettrait-elle de quitter les Mémoires un instant et de puiser à d'autres sources, comme l'a si sagement fait M. Samouillan lorsqu'il emprunte à Vauban et à Boisguillebert le tableau de la misère criminelle des campagnes à la fin du règne du Grand Roi.

M. Samouillan éclaire ses Morceaux choisis de notices et de notes qui disent précisément au lecteur tout ce qu'exige l'intelligence du texte, mais dont la sobriété judicieuse ne le dispense ni de sentir ni de penser, encore moins ne lui fait l'affront d'un *dormi secure*. Il a préféré multiplier les citations. Personne avant lui, me paraît-il, n'avait à l'usage des élèves, mieux ou plus richement extrait les Mémoires du dix-septième siècle. Je regrette seulement qu'il aît négligé Dassoucy « l'empereur du burlesque, premier du nom » : ses *Avantures* auraient témoigné du sentiment de la campagne avant les classiques; et Ch. Perrault qui aida Colbert dans la protection des lettres et garda au « public » le jardin des Tuileries. Personne surtout n'avait groupé et disposé tant de pages diverses selon la science et l'intérêt. Elles forment une histoire de la civilisation. Voici d'abord les institutions politiques, « les hauts types régnants » et l'état général des mœurs; suivent, comme l'effet la cause, les événements et les situations qu'ils créent; c'est enfin, résultat presque nécessaire, l'état de la France à la mort de Louis XIV. Et le livre se termine par des croquis et paysages de province empruntés à Fléchier, à l'abbé Esprit Fléchier.

Un pareil ouvrage demande plus que du goût. Il suppose beaucoup de travail. M. Samouillan a réalisé la définition de l'écrivain : celui qui se donne toutes les peines pour ne nous donner que du plaisir. N'en doutez pas, c'est de ces bons livres que Montesquieu disait : « je n'ai jamais eu de chagrin qu'une heure de lecture n'aît dissipé ». Il est vrai que, le monde ayant reconnu son mérite, Montesquieu n'eût pas à subir l'injustice.

P.-J. MONBRUN.

L'abbé A. Alvin. *Histoire du séminaire de Cambrai*, depuis sa fondation jusqu'au rétablissement du culte en 1802. Cambrai, Régnier, 1910, in-8° de 354 pages.

L'ouvrage de M. Alvin a pour premier mérite d'être étranger aux étroitesses du parti-pris ou de l'ignorance. Il présente cet autre intérêt qu'on y peut suivre depuis le concile de Trente jusqu'à la Révolution l'histoire des efforts tentés, dans un grand diocèse, pour assurer aux jeunes clercs le bénéfice d'une bonne formation. Peut-être en trouverait-on malaisément un autre où apparaissent plus nettement les difficultés auxquelles se heurtèrent un peu partout ces précieuses institutions. Les débuts du séminaire de Cambrai furent pénibles, dirons-nous après l'auteur, et toute son existence fut soumise aux plus cruelles vicissitudes : « Pendant plus de deux siècles, il promène sa vie errante de Mons à Cambrai, de Cambrai à Douai, de Douai à Beuvrages. Non content d'une pareille course, il revint encore à Cambrai, de là retourne à Beuvrages, puis à Douai pour revenir une troisième fois à Beuvrages et finalement à Cambrai ». Pendant ce temps il était confié successivement à des prêtres diocésains, aux Sulpiciens, aux Jésuites, enfin aux Lazaristes.

M. A. a marqué avec une grande précision et à l'aide d'une documentation puisée aux meilleures sources la série, la cause et les conditions de ces pérégrinations successives. Il est vrai que le terrain où il marchait avait été déblayé déjà sur plusieurs points par les travaux de M. Bled, de M. Dehaut, de M. Pastoors, de M. Sackebant surtout, et je ne crois pas que M. A. aurait diminué son mérite en rendant plus nette justice à celui de ses devanciers.

Nous ne sommes pas de ceux qui lui reprocheront de s'être trop étendu « sur certaines questions matérielles et d'avoir trop longuement parlé des biens et des fondations ». Ces questions ont leur intérêt et leur rôle est grand dans la vie d'un séminaire. Encore y en a-t-il d'autres, et c'est de quoi M. A. ne me semble pas assez s'être préoccupé. Quelle fut l'organisation des études dans le séminaire aux diverses périodes de son existence; de quel esprit s'y inspira l'enseignement, quel régime de vie y fut suivi, quels exercices ascétiques y furent pratiqués? Tout autant de questions qui avaient leur importance et auxquelles M. A. ne répond que rarement et à la dérobée. La plupart du temps même il se borne à citer les lambeaux du règlement dont il réserve l'ensemble pour les appendices. S'il lui arrive de montrer qu'à une date donnée telle théologie, celle du P. Antoine, par exemple, est adoptée dans le séminaire, il n'a cure de nous dire à quelle autre théologie elle succédait, quelles tendances son introduction servait et allait développer au sein du clergé cambrésien. Parfois même, quand il hasarde une appréciation des mesures édictées dans le règlement, il l'accompagne de commentaires qui sont plutôt fâcheux. Ainsi après avoir rappelé que le règlement du premier séminaire de Douai recommande aux séminaristes « de se confesser au moins une fois par mois et de recevoir la communion lorsque le confesseur le jugera à propos », il ajoute : « C'est de ces prescriptions rigoristes en usage alors que devait naître bientôt le jansénisme ». Mais ces prescriptions « rigoristes » sont celles du concile de Trente lui-même et les historiens admettront tout aussi dificilement que les théologiens qu'il

puisse être présenté comme le père du jansénisme. Après cela il n'y a peut-être pas grand profit à faire remarquer ici que le décret du concile de Trente ne date pas de sa « dernière session » qui fut la vingt-cinquième, mais de la vingt-troisième, ni que la congrégation des Lazaristes ne fut pas « spécialement instituée pour la direction des séminaires » (p. 233). Saint Vincent lui-même serait bien étonné de l'apprendre, lui qui plusieurs années après déclarait, dans une conférence à ses confrères, qu'il ne songeait point aux séminaires quand il fonda sa Compagnie.

A. DEGERT.

P. SCHŒNHER, *Histoire du séminaire de Saint-Nicolas du Chardonnet*, (1612-1908), t. II, *Petit Séminaire* (nov. 1811-1908), Paris, Desclée, 1911, in-8, 705 pages.

Avec ce nouveau volume, M. Schœnher prend l'histoire de Saint-Nicolas du Chardonnet au point où l'avait conduite le précédent. Mais il s'en faut que, sous le même titre, s'abrite une institution identique à la précédente. Avant la Révolution Saint-Nicolas constituait, au sens moderne du mot, un Grand Séminaire, auquel fut annexée, il est vrai, sur le tard, une petite communauté qui avait bien quelques rapports avec nos Petits Séminaires actuels, mais depuis le Concordat — ou plus exactement après la période intérimaire (1792-1811), où il resta sans affectation bien définie — il fut purement et simplement un Petit Séminaire dans l'acception attachée aujourd'hui à ce mot.

C'est de ce nouveau Séminaire que nous est ici racontée l'histoire entre 1811 et 1908. Les divers supérieurs qui se succèdent à sa tête en marquent les étapes. Nous n'en comptons pas moins de seize depuis M. Jalabert, ancien supérieur du Petit Séminaire de Toulouse avant la Révolution, jusqu'à M. Bridier. Le plus connu de ces supérieurs fut assurément M. (plus tard Mgr) Dupanloup. Il fit la célébrité et le grand succès de la maison. L'historien s'arrête sur ce supériorat avec une complaisance aussi visible que justifiée. Chaque année scolaire remplit alors tout un chapitre. Mais jamais supérieur ne montra plus d'activité, ne réalisa plus de progrès, n'exerça au dehors pareille influence, et de cette influence Saint-Nicolas était le premier à recueillir le bénéfice. Les autres époques ne sont pas pour autant sacrifiées. M. S. fait à toutes la place qu'elles méritent, en raison de l'importance qu'elles ont eue dans le développement ou sur les destinées de sa chère maison. Ce n'est évidemment pas son fait si, dans cette galerie de supérieurs, des figures comme celles de M. Frère, de M. Heuqueville ou de M. Vernhes attirent encore plus vivement les regards par leur forte personnalité, leur physionomie originale ou l'éclat des services rendus.

M. S. a, d'ailleurs, un sens trop juste des réalités pour s'imaginer, comme tel des historiens de séminaires précédemment étudiés ici, que l'histoire d'une maison d'enseignement puisse se réduire à la biographie de ses supérieurs. Même après avoir dit le grand rôle du supérieur dans la vie de cet organisme qu'est un séminaire, il reste à nous faire connaître ses traditions et son esprit, le sens de son évolution, ses pratiques religieuses et ses études, son régime disciplinaire, la succession et l'action de son personnel enseignant, les conditions matérielles de son existence. Rien de tout cela n'est laissé dans l'om-

bre, dans le livre de M. S... Sur tous ces divers organes, dont le jeu constitue la vie de Saint-Nicolas, il projette toute la lumière que lui fournissent les sources dont il dispose, et ces sources sont d'une abondance que les archives d'aucune autre maison ne sauraient, je crois, se flatter d'égaler. Il y ajoute, du reste, toutes les ressources qu'assure la connaissance des faits généraux et des hommes au milieu desquels s'est déroulée l'existence de Saint-Nicolas. Le tout est mis en valeur par un récit ferme, sobre et vivant qui rend cette histoire aussi attachante qu'instructive.

Toutes ces qualités placent l'ouvrage de M. S... bien au-dessus des histoires de séminaires que je viens de passer en revue dans nos deux dernières livraisons. Elles font de son livre une des plus intéressantes et des plus importantes contributions à l'histoire de l'enseignement des Petits Séminaires français au dix-neuvième siècle.

Il y aurait bien de çà, de là, quelque réserve à faire sur quelque allégation plus ou moins historique, sur la place un peu longue faite à certains épisodes de la vie de Saint-Nicolas, et même sur l'intérêt et la valeur documentaire de certaines illustrations, mais il n'y aurait là matière qu'à remarques de détails; elles n'atteindraient point le fond même de l'œuvre qui reste excellente et digne à tous égards de la distinction dont l'a honorée l'Académie française en lui accordant un de ses prix les plus enviés.

A. Degert.

Augustin Fabre, *Jean-Henri Fabre, l'entomologiste, raconté par lui-même*, (1823-1910), 2 vol. in-12, Lyon, Vitte, 1911. Prix : 4 francs.

L'œuvre de Fabre, depuis longtemps connue et vantée par les naturalistes, a été, voici quelques années, présentée au grand public avec l'admiration qu'elle mérite. Des hommes aussi différents que MM. Thureau-Dangin Rostand, Aicard, Edmond Perrier, Mœterlink, Mistral, s'accordant à parler, avec un même enthousiasme, de cette œuvre, suffisent à en garantir l'intérêt multiple et profond. Pareil accord, sur un même sujet, entre historiens, psychologues, naturalistes et poètes, est un fait peu banal. La note fondamentale est donnée par M. Edmond Perrier, de l'Académie des Sciences et directeur du Muséum d'histoire naturelle, qui a rendu à Henri Fabre ce témoignage : « Toute ma vie scientifique s'est écoulée dans l'admiration de vos œuvres; je les ai lues avec passion, avec une passion d'autant plus grande qu'elles sont traversées par un souffle puissant de poésie, que vous y avez mis toute votre âme et que l'on y trouve, tout entier, à côté de l'observateur, l'homme enthousiaste, simple et bon que vous êtes. Vous avez découvert des merveilles et vous les avez décrites dans ce style [illegible]ant qui a fait, de tant de graves personnages et de jeunes écoliers, d'ent[illegible]usiastes entomologistes. »

Il faut donc remercier grandement M. Augustin Fabre, professeur au grand Séminaire d'Albi, d'avoir publié ces deux volumes, où l'œuvre de son parent est présentée de la plus attrayante manière. On y verra comment un petit paysan rouergat, laissé sans ressources par des malheurs de famille, est parvenu, grâce à des prodiges de travail et au milieu de difficultés continuelles, à devenir bien vite l'explorateur génial d'un domaine jusque-là fermé de l'histoire naturelle.

Il est impossible d'entrer, ici, dans le détail de découvertes si nombreuses et si pénétrantes. Ce qui importe, c'est le caractère général de ces travaux consacrés à l'étude de l'instinct et des mœurs des insectes. Leur portée philosophique n'a pas besoin d'être signalée. Aucun philosophe ne peut se permettre de parler de l'instinct sans les avoir lus. L'ingéniosité, la sûreté

et la variété des ressources instinctives de ces bestioles, dans tous les actes de leur vie, sont choses bien concrètes et modestes d'apparence, mais peuvent mener loin un esprit qui réfléchit. Au bout de pareilles réflexions et de bien d'autres que lui ont suggérées les sciences naturelles, Henri Fabre a conclu, tome II, p. 119 : « Je ne puis pas dire que je crois en Dieu : je le vois. Sans Lui, je ne comprends rien; sans Lui, tout est ténèbres. Non seulement j'ai conservé cette conviction, mais je l'ai... aggravée ou améliorée, comme vous voudrez. Toute époque a ses lubies. Je considère l'athéisme comme une lubie. C'est la maladie du temps. »

En plus de cette portée très haute et que le *Bulletin* devait indiquer, les ouvrages de Fabre ont tout l'intérêt qui s'attache à l'histoire d'un esprit et d'une méthode. C'est qu'Henri Fabre, qui est un lettré en même temps qu'un savant, rédige les dix gros volumes de son œuvre scientifique sous la forme de *Souvenirs entomologiques*. Dès lors, son biographe a pu extraire, de ces savants livres, une série de pages très belles et accessibles au grand public et les lier entre elles par un exposé narratif. En réalité, on nous donne des *Morceaux choisis* d'Henri Fabre, accompagnés d'un commentaire discret et très avisé.

C'est plaisir et profit de voir un entomologiste présenté par l'exégète qu'est le professeur d'Albi. Par où on voit que l'esprit scientifique sert à tout et, partout, trouve à s'employer. Je ne serais pas embarrassé pour citer tel historien qui, en train d'expliquer la valeur des indices les plus délicats de la critique des sources appliquée aux textes historiques, n'a trouvé rien de mieux que de faire appel à ses principes d'entomologie et de justifier le classement des textes et la distinction des sources par les mêmes procédés que le classement des insectes, par le caractère cumulatif de la preuve. On ne s'étonnera donc pas que ces deux petits volumes en disent assez long sur la manière de conduire son esprit. Malgré ses dons innés d'observateur, Fabre n'a pas été dispensé de la nécessité qui s'impose à tous de chercher leur voie et de tâtonner quelque temps avant d'y marcher d'un pas assuré. Mais il a fait promptement son profit de toutes les occasions susceptibles de l'instruire.

A cet égard, une rencontre faite par Fabre vaut la peine d'être indiquée rapidement. C'est dans l'été de 1865. Pasteur est envoyé dans la vallée du Rhône pour étudier la maladie des vers à soie qu'il devait réussir à guérir. A Avignon, il fait une visite à Fabre. Il lui demande des cocons, dont il n'avait jamais vu un seul, en agite un devant l'oreille, puis : « Cela sonne, dit-il tout surpris; il y a quelque chose là-dedans. — Mais oui, répond Fabre. — Et quoi donc ? — La chrysalide. — Comment, la chrysalide ? — Je veux dire l'espèce de momie en laquelle se change la chenille avant de devenir papillon. — Et dans tout cocon, il y a une de ces choses-là ? — Evidemment, c'est pour la sauvegarde de la chrysalide que la chenille a filé. — Ah ! » Après ce rappel du dialogue, Fabre continue : « Et, sans plus, les cocons passèrent dans la poche du savant, qui devait s'instruire à loisir de cette grande nouveauté, la chrysalide. Cette magnifique assurance me frappa. Ignorant chenille, cocon, chrysalide, métamorphose, Pasteur venait régénérer le ver à soie. »

Fabre n'oublia plus cette leçon. Depuis lors, sans négliger les travaux des autres, il a compté avant tout sur sa méthode personnelle, sur l'application immédiate de l'esprit à l'objet de son étude; il se met, désormais, en opiniâtre tête-à-tête avec cet objet, jusqu'à ce qu'il parvienne à le faire parler, c'est-à-dire à lui arracher son secret. Méthode ardue, mais qui n'est pas pour effrayer celui qui écrivait, en parlant de sa licence ès-sciences naturelles passée devant la Faculté de Toulouse, tome I, p. 309 : « Un grade ne confère pas le droit de ne plus étudier. Si l'on a vraiment un peu de feu sacré dans les veines, on reste écolier toute sa vie, non des livres, pauvre ressource, mais de la grande, de l'inépuisable école des choses. »

Louis Saltet.

CHRONIQUE DE L'INSTITUT CATHOLIQUE

Nos conférences. — Elles ont commencé le vendredi 12 janvier. Voici le nom des conférenciers et le sujet de leur conférence :

12 janvier : M. le chanoine Valentin : *Du patriotisme dans MM. Barrès* (Colette Baudoche), *R. Bazin* (les Oberlé), *et Victor Margueritte* (les Frontières du cœur).

19 janvier : M. Henry de Noussanne : *La Pologne renaîtra.*

26 janvier : M. le comte de Pesquidoux : *Alfred de Musset.*

2 février : M. l'abbé Janot : *Une philosophie du bonheur.*

9 février : M. Fernand Laudet, directeur de la Revue hebdomadaire : *Augustin Cochin et l'action sociale sous le second Empire.*

16 février : M. de Gélis, mainteneur de l'Académie des Jeux-Floraux : *L'Art et la Religion.*

Cours sociaux. — *L'Union sociale du Midi* avait organisé, l'an dernier, une série de cours qui furent suivis avec un très vif intérêt. Encouragée par ce premier succès, elle a organisé cette année une nouvelle série de cours portant ce titre général : « Le problème de l'enfant. » Dans la liste des conférenciers, nous sommes heureux de relever le nom de deux des nôtres.

Le dimanche, 24 décembre, M. le chanoine Saltet a lu une étude d'ensemble sur l'*ancienne Université de Toulouse.*

Le dimanche, 28 janvier, Mgr le Recteur a parlé sur *les droits de l'enfant, les droits du père, les droits de l'Etat, les droits de l'Eglise,* en matière d'enseignement. Ces deux conférences ont été fort goûtées.

Cours supérieur d'instruction religieuse. — Un cours supérieur d'instruction religieuse « destiné spécialement, mais non exclusivement aux jeunes filles qui ont achevé leur éducation » a été confié à M. l'abbé Cavallera, professeur à l'Institut catholique, qui expliquera cette année le symbole des apôtres. Ce cours a lieu régulièrement tous les mercredis, 3, rue Fermat.

Succès universitaire. — M. l'abbé Clergeac, secrétaire général de l'Archevêché d'Auch, ancien élève de notre Institut catholique, vient de subir, à la Sorbonne, les épreuves du doctorat ès-lettres. Il a été reçu avec mention honorable.

Les deux thèses qu'il a présentées avaient pour titre :

1° Chronique des archevêques, évêques et abbés de la province ecclésiastique d'Auch et des diocèses de Condom et de Lombez (1300-1801).

2° La curie et les bénéfices consistoriaux. Etude sur les communs et menus services.

Toulouse. — Imp. Saint-Cyprien, Nauze, *imp.* *Le Gérant :* **Nauze.**

SUAREZ ET LA DOCTRINE CATHOLIQUE

SUR L'ORIGINE DU POUVOIR CIVIL [1]

La lettre pontificale sur le *Sillon* a ramené l'attention sur la théorie catholique du pouvoir. Comme il arrive, un certain nombre de publicistes, délaissant les doctrines directement visées par la condamnation, se sont immédiatement préoccupés de la répercussion réelle ou possible de la parole du Pape sur les thèses débattues dans l'Ecole. La théorie dite de Bellarmin et de Suarez, celle que, jusqu'à ces derniers temps, on appelait la théorie scolastique sur l'origine du pouvoir aurait été, selon quelques-uns, au moins implicitement condamnée. Des théologiens plus modérés reconnaissent que, à la rigueur, elle sort indemne de l'épreuve, mais visiblement, elle n'est plus d'accord avec la manière de parler adoptée par l'autorité ecclésiastique. L'on a été assez bienveillant cependant, pour plaider les circonstances atténuantes, tout en signalant à profusion des méprises, des obscurités, des incohérences, des contradictions, en particulier chez Suarez, le théoricien classique de cette doctrine.

Cette indulgente pitié, pour partir d'un bon naturel, n'en est pas moins hors de saison. Nos grands docteurs n'ont besoin que de la justice. Il suffit de lire attentivement, soit la lettre sur le *Sillon* et les Encycliques de Léon XIII, soit les œuvres de Suarez et des autres défenseurs de la théorie scolastique, pour se convaincre qu'aujourd'hui encore cette théorie n'est frappée d'aucune suspicion. La preuve en sera pleinement fournie par le bref exposé : 1° de l'enseignement de Léon XIII et de Pie X sur l'origine et la nature du pouvoir civil; 2° de la théorie suaré-

(1) Une partie de ce travail a été exposée sous forme de conférence aux *Cours sociaux du dimanche*, organisés à Toulouse par l'*Union sociale du Midi* (décembre 1910).

zienne sur ce même sujet et de l'histoire vraie de cette théorie justifiant incontestablement le nom de « théorie scolastique » jusqu'ici en usage; 3° des prétendues incompatibilités entre cette théorie et les conclusions formulées dans la Lettre sur le *Sillon*.

I

La Lettre sur le *Sillon* ne se présente point comme formulant *ex professo* la doctrine catholique sur l'origine et la nature du pouvoir civil. Elle se contente de la rappeler à l'occasion de diverses erreurs condamnées, en s'appuyant, de préférence, sur l'autorité de Léon XIII. Ce fut, en effet, un de ses sujets de prédilection. Des nombreux documents où il eut l'occasion de l'exposer directement, il suffira d'énumérer ici les principaux : *Diuturnum* (20 juin 1881) *de civili principatu; Immortale Dei* (1er novembre 1885) *de civitatum constitutione christiana; Sapientiae* (10 janvier 1890) *de praecipuis civium christianorum officiis*. Il convient d'y joindre les deux lettres concernant les affaires de France : *Au milieu des sollicitudes* (16 février 1892) et *Notre consolation* du 3 mai suivant. Enfin, une lettre apostolique directement adressée aux princes et aux peuples, sur l'unité (*Praeclara*, du 20 juin 1894). Dans toutes ces pièces, la pensée se déploie avec l'ampleur coutumière à Léon XIII et, on le sent, la préoccupation très vive de dissiper, par le loyal exposé de la vraie doctrine de l'Eglise, les préjugés et les susceptibilités mal fondées, tout en condamnant énergiquement les erreurs. Ce n'est d'ailleurs qu'un commentaire particulièrement autorisé du célèbre chapitre de la Lettre de saint Paul aux Romains, où l'on voit, à juste titre, la véritable charte de l'autorité chrétienne (*Rom*. XIII, 1-7).

Non est potestas nisi a Deo. Tel est le principe justifié et développé dans ses diverses applications. Le pouvoir civil vient de Dieu, en vertu des mêmes raisons que toute autre autorité naturelle. Dieu, voulant une institution, veut tout ce qui lui est indispensable pour exister et le lui accorde. Or, l'homme est créé pour la société qui, seule, le met à même de se développer

pleinement selon ses besoins et ses aptitudes. La société ne peut atteindre sa fin en dehors de l'autorité dirigeant toutes les volontés à la recherche du bien commun. Dieu veut en conséquence l'autorité dans la société et l'y établit. D'autant plus que, pour agir conformément à la nature de l'homme, il faut que l'autorité puisse avoir prise sur la conscience. Mais de la conscience Dieu seul est maître; à tout autre, elle est inviolable. Nul, hors lui, ne peut commander sous peine de péché.

Si toute autorité vient de Dieu et ne peut venir que de Dieu, dans le sens expliqué, il est clair que cette autorité est indépendante de toute forme concrète de gouvernement. Antérieure à toute détermination du régime politique, elle existe dans la société par le fait même que celle-ci est pleinement constituée. Le choix du régime n'est plus de droit naturel, mais de droit humain, laissé à la libre initiative de la communauté, bien que, partout où il y a un pouvoir légitime, l'autorité vienne de Dieu et de Dieu seul. Telle est la vraie notion du *droit divin* pour le pouvoir. Il n'est l'apanage d'aucune forme particulière de gouvernement; il est, au contraire, le fondement nécessaire de toute autorité.

L'attitude de l'Eglise, en présence des pouvoirs constitués, est, dès lors, parfaitement logique. Elle ne connaît pour ainsi dire, que le pouvoir abstrait; la forme concrète qu'il revêt lui est indifférente. Elle ne saurait avoir de préférence puisque, partout, le pouvoir vient également de Dieu. Si elle mentionne la monarchie, c'est pour marquer, vis-à-vis d'elle, sa transcendance multiple, malgré l'apparente similitude (1); si elle blâme certains démocrates, c'est pour maintenir intacte la légitimité des diverses formes de gouvernement contre ceux qui soutiennent la nécessité et la supériorité morale absolue de la démocratie (2), Elle reconnaîtra donc également les pouvoirs de fait, — sans

(1) Ab omni politico genere imperii distat christiana respublica plurimum. Quod si similitudinem habet conformationemque regni, profecto originem, caussam, naturam mortalibus regnis habet longe disparem (*Sapientiae*, 10 janvier 1890, édition des Actes de Léon XIII, Bruges, Desclée, t. III, p. 18).

(2) Lettre sur le *Sillon*, *Acta Apostolicae Sedis*, t. II, pp. 618-19.

rien dire sur leur légitimité, — parce qu'*en fait*, ils détiennent l'autorité nécessaire au bien social.

L'Eglise est ainsi amenée à développer une conception des rapports entre gouvernants et gouvernés singulièrement exigeante, mais d'une idéale grandeur, satisfaisant à la fois aux nécessités de l'ordre et aux délicatesses de la dignité humaine qui reflète l'image de Dieu. Le détenteur de l'autorité est le *ministre de Dieu* (*Rom.* XIII, 4), son représentant auprès de la société. Dès lors, quelle que soit sa valeur personnelle, même s'il est indigne, il a droit au respect. La monnaie peut être usée, souillée, elle n'en reste pas moins frappée à l'effigie du maître divin. Il a droit à l'obéissance en tout ce qu'il ordonne de légitime. En retour, il doit s'inspirer du modèle céleste dans sa manière de commander. L'intérêt public seul doit le guider, non ses intérêts privés ou ceux de ses amis. La bonté paternelle de Dieu gouvernant suavement le monde par sa providence lui servira d'exemple : le souverain n'est point un despote, mais plutôt le chef très bon d'une famille agrandie. La pensée de sa lourde responsabilité et des rigoureux châtiments destinés aux prévaricateurs lui servira de frein, s'il était tenté d'abuser de cette autorité dont il n'est que le dépositaire.

C'est Dieu, en effet, qui commande : à Lui vont, en réalité, les hommages du sujet; c'est Lui qu'il révère et à qui il se soumet en rendant obéissance à l'homme. Telle est la noblesse de l'obéissance et sa véritable dignité. Pas de sentiment moins conforme au christianisme que la devise de l'anarchie : *Notre ennemi c'est notre maître*. S'il est dur, tyrannique, oublieux de ses devoirs, le chrétien lui doit quand même la soumission; il se réfugiera dans la patience, toujours méritoire auprès de Dieu, si l'obéissance filiale est mise à une trop rude épreuve (1). Quel que soit

(1) Si tamen contingat temere et ultra modum publicam a Principibus potestatem exerceri, catholicae Ecclesiae doctrina in eos insurgere proprio marte non sinit, ne ordinis tranquillitas magis magisque turbetur, neve societas maius exinde detrimentum capiat. Cumque res eo devenerit ut nulla alia spes salutis affulgeat, docet christianae patientiae meritis et instantibus ad Deum precibus remedium esse maturandum (*Quod Apostolici muneris*, 28 décembre 1878, éd. Desclée, t. I, pp. 50-51).

le régime, celui qui gouverne est vraiment chef, détient réellement l'autorité, a droit, par suite, à ce que l'on respecte son pouvoir. L'Eglise n'admet ni la rébellion, ni la révolution. Cependant, puisque ce pouvoir vient de Dieu, il trouve sa limite dans cette origine même. Le pouvoir humain ne peut aller contre une loi formelle manifestant une volonté supérieure de Dieu · Loi naturelle ou loi positive, émanant directement de Dieu ou de ses représentants dans l'Eglise, elle s'oppose comme une barrière infranchissable à l'autorité humaine. Contre elle le pouvoir civil ne peut rien, car, alors, sa loi n'est plus une loi; l'autorité divine, qui seule peut l'imposer à la conscience, lui a été refusée.

C'est la généreuse conception de la société chrétienne opposée par l'Eglise à la théorie dégradante de la révolution explicitement condamnée : Plus de fondement divin de l'autorité. La société n'est point un fait naturel mais un simple compromis de sauvages renonçant à s'entretuer et mettant en commun la somme de leurs droits individuels pour mieux les sauvegarder. L'autorité n'est plus que la collection de ces volontés particulières; c'est la volonté générale, souveraine absolue, reposant uniquement sur la force du nombre, faisant, à son gré, le droit, l'imposant sans recours, résidant d'une façon inaliénable au sein de la multitude et ne reconnaissant à ses mandataires que les pouvoirs toujours révocables de simples délégués.

De ces erreurs comme de ces doctrines la *Lettre sur le Sillon* fait un choix. Elle insiste à nouveau sur la nécessité de reconnaître au pouvoir une origine exclusivement divine, en écartant une tentative erronée « de conciliation » entre « la doctrine catholique et l'erreur du philosophisme »; elle rappelle que, dans tout régime politique, le pouvoir appartient réellement et exclusivement au détenteur de l'autorité, que, dès lors, il a droit a une véritable obéissance, parfaitement en harmonie avec la dignité humaine, puisqu'elle a Dieu pour objet; elle proclame, enfin, que la justice est compatible avec les trois formes essentielles du gouvernement politique et que, sur ce point, la démocratie ne jouit d'aucun privilège spécial.

II

Puisqu'on a beaucoup parlé, à ce propos, de la théorie scolastique, il importe de l'exposer avec exactitude, telle que l'a perfectionnée celui dont on en fait quelquefois l'œuvre propre, François Suarez. D'une cohérence et d'une clarté remarquables, aussi fortement appuyée sur les principes métaphysiques que sur les données de l'expérience et de l'histoire, elle fait partie de ces solides constructions juridiques qui ont valu à Suarez, avec grande raison, l'admiration de ses contemporains (1). En voici l'essentiel :

L'autorité vient de Dieu immédiatement (2), non pas sous la forme de donation directe en faveur de tel individu ou de tel régime (3) : c'est discutable pour des cas aussi tranchés que ceux de Saül et de David; à plus forte raison, n'est-ce point vrai pour les cas ordinaires où, seule, une révélation pourrait faire connaître cette intervention divine (4). Elle existe donc en

(1) Suarez a exposé *ex professo* cette théorie dans la *Defensio fidei* contre Jacques I (l. III, c, 1-3, éd. Vivès, t. XXIV); accidentellement dans un ouvrage antérieur, le célèbre *De legibus* (l. III, c. 1-4, éd. Vivès, t. V). Il faut y ajouter un chapitre du *De opere sex dierum* (l. V, c. 7, éd. Vivès, t. III). M. L. Fabre a essayé récemment de tracer une synthèse de la pensée suarézienne (*Revue Augustinienne*, t. XVII (1910), pp. 682-689). J'ai le regret d'avoir à mettre en garde contre cet exposé, où, malgré la bonne volonté de l'auteur, la théorie de Suarez est méconnaissable. Les critiques que M. Fabre lui prodigue viennent toutes d'une fausse interprétation de sa pensée. D'ailleurs l'article est dominé par une préoccupation historiquement injustifiable : montrer que la théorie de la désignation pure, que l'auteur croit être la doctrine des Papes, a été aussi celle de l'Ecole. Il a eu bonne intention — sauver Suarez et ses amis de la condamnation portée par la *Lettre sur le Sillon* — mais c'était œuvre superflue. Il est à craindre que l'article n'ait eu pour seul résultat d'ajouter à la confusion déjà trop grande en cette matière. (L. Fabre, *L'origine du pouvoir*. Scolastiques anciens, scolastiques modernes, *Revue Augustinienne*, t. XVII (1910), pp. 556-73 et 682-704).

(2) *Leg.* III, 3, n. 1-5; 4, n. 8; *Defens.* III, 2, n. 2-3, 5-6, 13-14; 3, n. 9 et 12.

(3) *Leg.* III, 2, n. 2; 4, n. 2, 5-6; *Defens.* III, 2, n. 5, 10, 13, 17.

(4) La pensée de Suarez a un peu varié. *Leg.* III. 4. n. 2 admet que Saül et David ont reçu directement leur pouvoir de Dieu (le fait est affirmé en passant); *Defens.* III, 3, n. 5-10, discute complètement la question et s'attache à justifier l'assertion de Bellarmin contestée par Jacques I. Saül et David ont été désignés par Dieu au peuple qui leur a conféré le pouvoir (n. 5-9); au n. 10 Suarez répond dans l'hypothèse d'une collation directe

vertu du droit naturel par lequel la société étant voulue par Dieu est voulue avec tous les organes qui lui sont nécessaires pour parvenir à sa fin (1). Il importe ici, extrêmement, de préciser le détail :

1° Constitution de la société politique parfaite (la société politique imparfaite, qui est, d'ailleurs, de même essence, sera par exemple la commune par rapport à la nation entière) : Elle existe pleinement dès que les volontés se sont liées librement en vue de la poursuite du bien commun (2).

2° Dès que cette société est formée, Dieu lui confère l'autorité politique sans laquelle elle ne peut subsister. Suarez n'est pas de ceux qui admettent que l'autorité soit relativement à la société dans le rapport de la forme à la matière; la société existe pleinement constituée préalablement à l'autorité. Celle-ci lui est donnée comme une propriété absolument requise à son fonctionnement (3).

3° Cette autorité n'appartient de droit à aucun membre de la communauté, car aucun n'est désigné naturellement pour la posséder (4). C'est ici, on le sait, le point que plusieurs disent

du pouvoir par Dieu. Il a formulé sa thèse au n. 5 : Respondemus circa exempla Saulis et David in utramque partem disputari posse... neutrum enim aperte ex sacra scriptura colligitur (éd. Vivès, t. XXIV, p. 214).

(1) *Leg.* III, 1, n. 4-5, 11-12; 2, n. 4-5; 3, n. 5; 4, n. 2; *Defens.* III, 2, n. 5-6, 9, 17; 3, n. 12; *De opere*, V, 7, n. 13.

(2) *Leg.* III, 2, n. 4; 3, n. 1, 2, 6; 4, n. 1; *De opere*, V, 7, n. 3-8, 14. Sur les sociétés politiques imparfaites voir : *Leg.* III, 9, n. 18 et 19.

(3) *Leg.* III, 2, n. 4; 3, n. 5-6; 4, n. 1; *Defens.* III, 2, n. 5 : Ex dictamine rationis naturalis agnosceretur haec potestas in humana respublica ut illius conservationi et aequitati omnino necessaria; signum igitur est esse in tali communitate ut proprietatem consequentem naturam seu creationem et naturalem ipsius institutionem (éd. Vivès, t. XXIV, p. 208); Cf. ibid., n. 6 : haec potestas est proprietas consequens humanam naturam ut in unum politicum corpus congregatam.

(4) *Leg.* III, 2, n. 1, 3; *Defens.* III, 2, n. 5, 7, 11, 13; *De Opere*, V, 7, n. 13. Ex natura rei solum est haec potestas in communitate, quatenus ad illius conservationem necessaria est et quatenus per dictamen rationis naturalis ostendi potest; sed ratio naturalis solum ostendit esse necessariam in tota communitate et non in una persona vel senatu... Ex vi rationis naturalis nulla potest excogitari ratio cur haec potestas determinetur ad unam personam vel ad certum numerum personarum infra totam communitatem magis quam ad alium (*Defens.* III, 2, 7, pp. 208-9).

vulnérable dans la théorie scolastique. Que n'a-t-on pas reproché à Suarez à ce propos! On l'a, bien souvent, mal compris. Il ne faut pas l'oublier : Suarez construit une théorie juridique uniquement basée sur des principes de valeur universelle; du fait, il ne se préoccupe que dans la mesure où il inclut le droit et sert à le mettre en lumière. Le principe qui domine ici toute la doctrine, c'est la différence essentielle entre la société économique (sous sa triple forme : maritale, paternelle, hérile) et la société politique (1); il y a, entre les deux, un abîme que le fait seul est impuissant à franchir. Suarez reconnaît sans peine, — et on a eu tort de vouloir le lui apprendre, — que, la plupart du temps et en particulier, à l'origine, la société civile est issue par une évolution naturelle de la société domestique (2), mais le fait ne se légitime que par le *droit*, c'est-à-dire ici, le libre consentement des associés. Adam lui-même, n'avait pas, en vertu de son titre de père du genre humain, un droit politique particulier. Dès que le fils de famille est émancipé, il est politiquement indépendant; la volonté d'Adam n'est pour rien de spécial dans la création de la première société politique : L'autorité y dérive d'un titre essentiellement autre que celui de l'autorité paternelle. Reposant sur le libre consentement des volontés, la société civile se distingue nettement des autres sociétés où elle s'est recrutée et, comme toutes les volontés y concourent également, il s'ensuit que nulle n'y a, par elle-même, de place prépondérante (3).

(1) *Leg.* III, 1, n. 3; *Defens.* III, 2, n. 17; *De Opere*, V, 7, n. 1, 2, 5, 13.

(2) *Defens.* III, 2, n. 19 : Verbi gratia in familia Adae vel Abrahae, aut alia simili, in principio obediebatur Adamo tanquam parenti seu patrifamilias et postea, crescente populo, potuit subjectio illa continuari et consensus extendi ad obediendum illi etiam ut regi quando communitas illa coepit esse perfecta; et fortasse multa regna (et in particulari primum regnum romanae civitatis) ita inceperunt.

(3) *Leg.* III, 2, n. 3 : Ex vi solius creationis et originis naturalis solum colligi potest habuisse Adamum potestatem oeconomicam, non politicam... Ex nullis enim principiis naturalibus id colligi potest, quia ex vi solius juris naturæ non est debitum progenitori ut etiam sit rex posteritatis suæ. — Pour Adam nous n'avons pas non plus de témoignage fondé sur la révélation. (éd. Vivès, t. V, p. 180) cf. *ibid.*, n. 6, p. 181. — *Defens.* III, 2, n. 19; *De Opere*, V, 7, n. 14, où il réfute Soto qui admet la royauté d'Adam, sola illa

4° C'est à ce moment qu'intervient le choix du régime qui déterminera la forme de l'autorité. D'une manière générale, la communauté ne peut l'exercer elle-même qu'exceptionnellement (1). Elle transmettra donc le pouvoir à de véritables gouvernants, recevant cette autorité comme leur bien propre, à titre ordinaire et non en qualité de délégués, pour l'exercer à son profit, selon l'une des trois formes simples (monarchie, aristocratie, démocratie), ou l'une des formes complexes combinant des éléments empruntés à ces formes simples (2). On a beaucoup

ratione ductus, quod Adam solus fuit primus humani generis parens. Sed (ut dixi) haec ratio non sufficit quia necessarium est ut accedat consensus eorum qui in unam civitatem coalescunt, saltem quoad capita familiarum (éd. Vivès, t. III, p. 417).

(1) *Leg.* III, 3, n. 8 : vix enim potest illa sic sumpta et nulla determinatione adjuncta vel mutatione facta, illa uti (éd. Vivès, p. 184); 4, n. 1 : moraliter difficillimum esset ita fieri, esset enim infinita confusio et morositas, si suffragiis omnium leges essent conditae (éd. Vivès, t. V, p. 184); *ibid.*, n. 8 : raro enim aut numquam in tota communitate retinetur, ita ut per illam immediate administretur (p. 186); *ibid.*, n. 12, où, à propos de la délégation, il envisage l'hypothèse réalisée dans les républiques modernes : in his rebus publicis quae de facto liberae sunt, supremamque potestatem in se retinent et nihilominus legumlationem committunt vel senatui, vel duci, aut soli aut cum senatu (*ibid.* p. 187); c. 9, n. 6 : au sujet des communautés parfaites, quae per seipsas et non per reges gubernantur sive aristocratice, sive populariter regantur...; hae communitates in se retinent supremam potestatem gubernativam cum non transtulerint illam in aliquem principem, ergo per illam possunt sibi leges condere (*ibid.*, p. 203). Ce qui suit sur les républiques de Gênes et de Venise est tout à fait caractéristique : in illis regimen est mixtum et suprema potestas neque est in principe solo, neque in sola communitate, ut ab illo distinguitur, sed in toto corpore cum capite. Atque eodem modo in toto ipso residet potestas leges ferendi, ita ut nec communitas sine principe, nec princeps sine communitate illas ferre valeat (*ibid.*, p. 203). Cf. n. 19 (p. 207) où Suarez donne comme principe de solution, pour savoir si une cité a le pouvoir législatif, qu'il faut examiner : an civitas retineat in se aliquam potestatem supremae reipublicae et per illam seipsam gubernet, vel illam transtulerit simpliciter in aliquem principem; c. 19, n. 7 : ubicumque regimen non est democraticum, populus transtulit supremam potestatem in principem, sive ille sit una persona ut in monarchia, sive sit consilium procerum, ut in aristocratia, sive sit mixtum aliquod ex utroque ut est dux cum senatu, vel rex cum comitiis regni (*ibid.*, p. 251). Ces textes montrent que, sur l'impossibilité pour la communauté de se gouverner par elle-même, la pensée de Suarez est plus complexe qu'on ne le dit souvent.

(2) Il est inutile de relever les passages où est employé le mot *transferre* ou son équivalent *translatio*. C'est le terme technique qui revient perpétuelle-

reproché à Suarez d'avoir écrit, à ce propos, que la démocratie est la forme naturelle du gouvernement. C'est une remarque qui, dans sa pensée, n'a aucune portée. Elle revient à dire que le pouvoir, en vertu même de son origine, se trouvant appartenir à la communauté, celle-ci peut l'exercer immédiatement, tandis que le régime aristocratique ou monarchique requiert une institution positive. Même pour la démocratie d'ailleurs il reconnaît qu'elle a besoin habituellement d'une organisation ultérieure (1).

ment sous la plume de Suarez et caractérise la théorie scolastique, par opposition à celle de la simple *designatio*.

Historiquement c'est une tâche vouée à l'échec le plus certain que celle de chercher à fondre en une même manière de voir la théorie qui ne reconnaît à la communauté que le pouvoir de *désignation* et celle qui lui donne, comme caractéristique, par opposition à l'élection ecclésiastique, le droit de *translation*. Voir plus loin (p. 110, n° 1) les références sur ce dernier point. Les textes, dans Suarez comme dans ses prédécesseurs, sont d'une clarté à laquelle on ne peut se dérober que par une singulière illusion d'optique. En voici un exemple remarquable. M. L. Fabre écrit dans son texte : « Que signifient ces mots (consentement *mediate et radicaliter*), sinon qu'à la racine, au début, à la souche de la dynastie héréditaire, la communauté fit acte de *désignation* ? C'est ainsi que Hugues Capet, par élection des grands, devint roi de France. Cette *désignation*, faite à l'origine *perdure* dans ses effets ». En note, il justifie ces lignes par le texte suivant : Postquam vero haec *translatio* (du pouvoir) semel facta est firma et perpetua, tunc non est ulterius necessaria nova electio vel novus populi consensus, sufficit enim ille qui in primordio regni datus est ut ex vi illius regia dignitas et potestas per successionem *transferatur*.

(1) *Defens*. III, 2, n. 8-9, en réponse à une objection. Il faut compléter cette réponse par ce qu'il dit ailleurs *Leg*. III, 3, n. 8 et les passages où il parle des démocraties existantes. Le texte le plus net sur la division des trois régimes simples est celui de *Defens*. III, 2, n. 4, important à méditer : Nam ut est moralis doctrina philosophorum communis, triplex potest esse regimen reipublicae humanae, monarchicum unius principis supremi, qui sit una singularis persona; aristocraticum, unius supremi consilii seu tribunalis ex pluribus optimatibus coacti; et democraticum per totius populi suffragia (éd. Vivès, t. XXIV, p. 207). Plus rarement il emploie le mot démocratie au sens d'Aristote : *Leg*. III, 4, n. 1 : Triplex est politica gubernatio simplex : monarchia id est, per unum caput, aristocratia id est per paucos et optimos, democratia, id est per plures et plebeios (éd. Vivès, t. V, p. 184). La différence n'est qu'apparente, car, quelques lignes plus bas, il interprète lui-même cette division : in uno, vel in pluribus, vel in collectione omnium. Tout le développement signalé dans le texte au sujet de la démocratie, forme spontanée du gouvernement, de droit naturel concessif, non impératif, négatif non positif, c'est-à-dire autorisant le passage à un autre régime et n'imposant

5° Cette translation de l'autorité se fait en vertu d'un pacte exprès ou tacite entre la communauté et le personnage ou l'assemblée, à qui est remis le pouvoir (1). Ce pacte, qui est la condition nécessaire à la légitimité du pouvoir, en fixe, en même temps, les limites et le mode d'exercice. La communauté, agissant dans la plénitude de son autorité souveraine, détermine les conditions où le pouvoir doit s'exercer. Elle le transmet tout entier ou partiellement, le distribue entre un particulier et une ou plusieurs assemblées, s'en réserve même l'exercice dans certains cas, selon la constitution qu'elle adopte, constitution écrite ou fixée par l'usage, peu importe, pas plus qu'il n'importe que le pacte nécessaire soit explicite ou implicitement consenti (2).

pas la forme démocratique comme nécessaire (contre la souveraineté inaliénable des philosophes), tout ce développement n'a aucun sens, si, pour Suarez, la démocratie ne signifie pas le gouvernement de la communauté par elle-même.

(1) Textes nombreux; particulièrement intéressants sont ceux où Suarez ramène à un consentement virtuel ou équivalent les titres de l'hérédité et du droit de guerre. *Leg.* III, c. 3, n. 7; c. 4, n. 2-5, 8; c. 9, n. 2, 4; c. 19, n. 2, 7; c. 31, n. 8; c. 35, n. 10, 11; IV, c. 3, n. 2; *Defens.* III, c. 2, n. 4, 6, 9, 14, 17, 19; c. 3, n. 7-8, 10, 12-13.

Sequitur ex dictis potestatem civilem, quoties in uno homine vel principe reperitur, legitimo ac ordinario jure, a populo et communitate manasse, vel proxime, vel remote, nec posse aliter haberi ut justa sit. Haec est sententia communis jurisperitorum... Idem d. Thomas... Cajetanus... Victoria... (*Leg.* III, c. 4, n. 2; t. V, p. 184). Immediate solum datur (potestas) a Deo illi subjecto, in quo ex vi solius rationis naturalis invenitur; hoc autem subjectum est populus ipse et non aliqua persona ejus, ut declaravi. Quia vero hanc eamdem potestatem populus in regem transfert, ideo potestas regia dicitur esse data a Deo... (*Defens.* III, c. 3, n. 12; t. XXIV, p. 216). Dans ces textes et les textes semblables, *populus*, il ne faut pas l'oublier, est toujours synonyme de *communitas*.

(2) *Leg.* III, 4, n. 1; *Defens.* III, 2, n. 4, 7, 18-19; 9, n. 6. Sur les constitutions et les limites qu'elles imposent à l'autorité : *Leg.* III, 4, n. 5; 9, n. 4, 6, 20; 19, n. 6-7; *Defens* III, 2, n. 12; 3, n. 3-4, 13; 9, n. 10; — sur le pacte explicite ou implicite :*Defens.* III, 2, n. 19-20; *De opere*, V, 7, n. 14. Cette considération est d'importance et parfois on ne lui donne pas dans l'exposé de la théorie suarézienne la place qu'elle mérite. Hinc sequitur secundo etiam in principe summo esse hanc potestatem eo modo et sub ea conditione sub qua data est et translata per communitatem..., haec est veluti conventio quaedam inter communitatem et principem et ideo potestas recepta non excedit modum donationis vel conventionis. Quis autem ille modus fuerit si scriptum non sit, ex consuetudine maxime colligendum est (*Leg.* III, 9, n. 4, t. V, p. 202). Voir plus haut, p. 105, n. 1, le texte sur les républiques de Gênes et de Venise;

Des deux côtés, l'obligation est stricte : le sujet doit l'obéissance absolue, mais le représentant du pouvoir n'agit légitimement que dans les limites de la constitution et n'a point le droit de transformer en tyrannie l'autorité que lui a confiée la communauté. Que le pouvoir se transmette par hérédité ou soit seulement possédé à vie, ou même que le chef ne soit élu que pour une période déterminée, dans tous ces cas, c'est en vertu du pacte initial qu'il possède l'autorité, mais la communauté ne peut plus reprendre ce qu'elle a librement transféré (1). Seules,

Leg. III, 19, n. 6, un texte du même genre à propos du royaume d'Aragon. Il conclut par cette distinction très légitime : est consensus regni simul cum consensu regis concurrens ad condendam legem, in quo regnum se habet tanquam assessor cum rege ad legem constituendam... Ibi supremus legislator non est solus rex sed rex cum regno. Ubi autem tale pactum non intercessit inte regem et populum nec de illo potest usu aut scripta lege constare, non est data principi potestas cum illa limitatione sed absolute constituitur caput reipublicae. C'est ce qui a lieu d'ordinaire : nec aliud verisimiliter affirmari potest, nisi ubi ex consuetudine constiterit (*Ibid.*, p. 251). Cf. *Defens* III, 3, n. 3.

(1) *Defens.* III, 2, n. 12, 18; 3, n. 3-4 : unde non est simpliciter verum regem pendere in sua potestate a populo etiamsi ab ipso eam acceperit, quia poterit pendere in fieri, ut aiunt, et postea non pendere in conservari, si plene et absolute illam accepit (n. 4, t. XXIV, p. 213). Voir *Defens* III, 3, n. 12; *Leg.* III, 9, n. 2, 19-20; 19, n. 7; surtout 4, n. 6 et n. 9-12, où Suarez discute la question très importante de la délégation. Il faut distinguer deux situations : 1° la communauté choisit un régime et transfère son pouvoir à un chef ou à une assemblée : dans ce cas, le pouvoir est transféré de sorte que le détenteur le possède à titre de juridiction ordinaire. Il n'est pas un simple délégué, le pouvoir lui ayant été réellement aliéné. C'est le cas visé par la lettre sur le *Sillon;* 2° une situation bien différente et qui est le problème juridique de la délégation, à proprement parler; dans quelles conditions le souverain (monarque, conseil ou communauté organisée démocratiquement, c'est-à-dire gardant pour elle le pouvoir suprême), pourra-t-il déléguer son autorité, de sorte que son représentant ait effectivement, bien qu'à titre secondaire et dépendant, l'autorité et le pouvoir législatif. Ici encore, la pensée de Suarez est très claire, contrairement à ce qu'affirme M. L. Fabre qui n'a pas distingué les divers aspects de cette question épineuse de la délégation (*Revue Augustinienne*, t. XVII, p. 696-7). Suarez discute avec Bartole (n. 10) deux hypothèses : 1° le souverain est la communauté ayant gardé pour elle le pouvoir : pas de difficulté, elle peut le confier à titre de délégation, c'est-à-dire avec pouvoir effectif mais subordonné, à qui elle veut (omisso priori membro quod est clarum, n. 11, init.); c'est si clair que Suarez ne s'y attarde point; 2° le souverain est le prince ou le conseil à qui la communauté a déjà aliéné son autorité. Bartole leur refuse le pouvoir de déléguer, parce que c'est eux précisément que la communauté a voulu

des nécessités tout à fait exceptionnelles, se rattachant au salut suprême du pays, pourraient autoriser la reprise de ce pouvoir (1).

6° On voit, dès lors, en quoi diffèrent l'origine du pouvoir civil et celle du pouvoir ecclésiastique : Pour le pape, il y a seulement désignation, il n'y a pas transmission de pouvoir. Ses électeurs n'ont aucun droit sur l'autorité pontificale. Dieu la confère directement au sujet qui lui est présenté. Il en a fixé lui-même les limites et les attributions; personne, ici-bas, n'y peut rien changer. Rien de pareil pour le pouvoir civil; directement donné par Dieu à la communauté, il est transféré, au gré de celle-ci, totalement ou partiellement, en vertu d'un pacte librement consenti, comportant des obligations réciproques,

voir se charger de l'autorité effective. Suarez distingue : *a*) s'il s'agit de souverains à qui le pouvoir a été transféré purement et simplement, Bartole se trompe. Ils ont juridiction ordinaire et non déléguée, ils peuvent donc recourir eux-mêmes à la délégation; *b*) s'il s'agit de magistrats qui sont eux-mêmes délégués, ils ne peuvent déléguer à leur tour, c'est à eux que s'applique le raisonnement de Bartole. Reste une difficulté pratique, concernant les républiques indépendantes qui se sont réservé le pouvoir suprême, tout en confiant le pouvoir législatif, soit à un sénat, soit à un magistrat, soit aux deux à la fois : peut-être alors ceux-ci ne sont-ils que des délégués. C'est un cas à trancher par l'étude de la constitution et de l'usage, un point de fait et non de droit, sur lequel, par suite, théoriquement, il n'y a rien à affirmer, car toute cette matière dépend de la libre volonté des constituants et de l'usage. En pratique : « nihil dicere possumus de actuali delegatione hujus potestatis ». On voit combien est sage cette conclusion de Suarez et combien le problème reste compliqué. Faute de distinguer les divers sens du mot *délégation*, on risque de donner à certains principes une extension illégitime, source de confusions inextricables. Suarez vise un cas analogue à celui de nos députés : *Leg.* III, 35, n. 7 : ut contingit in eo qui fert legem non ut caput sed ut unum suffragium communitatis (éd. Vivès, t. V, 317-8).

(1) Suarez distingue deux cas : 1° les interventions prévues par la constitution; 2° le salut suprême du pays. La première intervention a été expressément prévue; la seconde est de droit naturel inaliénable : *Defens.* III, 3, n. 1-4 : Qui casus intelligendi sunt vel juxta conditiones prioris contractus, vel juxta exigentiam naturalis justitiae nam pacta et conventa justa servanda sunt. Et ideo si populus transtulit potestatem in regem, reservando eam sibi pro aliquibus gravioribus causis aut negotiis, in eis licite poterit illa uti et jus suum conservare (n. 3, éd. Vivès, t. XXIV, p. 213).

mais aliénant réellement le pouvoir, aux mains des gouvernants (1).

Tel est le système développé par Suarez, reprenant et précisant contre Jacques Ier les affirmations de Bellarmin. Je n'ai point à le défendre. Certaines objections auraient fait sourire ces illustres docteurs. Depuis la Révolution et aujourd'hui encore, on excuse aisément leur naïveté. S'ils avaient connu les excès démagogiques! (2) Je crains que l'oubli de l'histoire ne soit plutôt le fait de leurs contradicteurs. Sans remonter aux républiques anciennes, Athènes ou Rome, qui ne leur étaient pas tout à fait inconnues, Suarez et Bellarmin n'ignoraient pas l'histoire de leurs temps. Or, le seizième siècle est plein non pas seulement comme on le dit des excès de l'absolutisme royal, mais des misères engendrées par le soulèvement des peuples. Avait-on oublié les excès de la guerre des paysans en Allemagne? Bellarmin n'avait-il point vu de près, en France les lamentables effets des guerres civiles? En Espagne le souvenir de la révolte de Padilla et des Communautés castillanes était-il donc complètement effacé?

Seulement, ni Bellarmin ni Suarez n'étaient de ces hommes qui renoncent à soutenir un principe vrai parce que certaines conséquences les effrayent. S'ils ont défendu ce système, c'est qu'il leur apparaissait le seul véritablement logique et juste, le seul qui sût allier les droits du pouvoir avec le caractère particulier de la société civile, exigeant un droit basé sur la libre volonté des hommes et ne pouvant chercher dans un fait quelconque une consécration suffisante de légitimité. Qu'ils se soient trompés, c'est possible. Ils n'en ont jamais eu le soupçon, parce que, — et c'est là une considération dont l'importance est majeure, — ils avaient conscience, non pas d'inventer une théorie nouvelle, mais de défendre la seule doctrine qu'ils trouvaient dans l'Ecole,

(1) Sur l'opposition entre la simple *désignation* et la *translation* ou aliénation du pouvoir cf. *Leg.* III. 3, n. 8; 35, n. 10; *Defens.* 2, n. 15-19; 3, n. 5-6, 9-13.

(2) Voir dans Fabre, quelques citations caractéristiques, en particulier celle de Schiffini : Boni illi viri securius loquebantur... (*Revue Augustinienne*, t.XVII, pp. 572-573).

celle qui, sans être révélée, leur apparaissait comme reçue en héritage des Pères, par l'intermédiaire des scolastiques du Moyen âge (1).

Il faudrait, en effet, se décider à respecter l'exactitude historique en cette matière. La théorie défendue par Suarez et Bellarmin, n'est ni de Suarez ni de Bellarmin. C'est, comme ils l'ont affirmé, la théorie de l'Ecole. A partir du dix-neuvième siècle, il est vrai, les nouveaux scolastiques se sont nettement divisés, à ce sujet, mais auparavant, en remontant du dix-huitième siècle au douzième, si l'on excepte une infime minorité de canonistes et de théologiens, rattachés à l'école gallicane et reprenant à leur compte la doctrine des légistes de Philippe le Bel, patronnée depuis par le roi-sacristain Jacques I[er], il y a unanimité sur ce sujet. Il est d'ailleurs parfaitement inexact qu'il faille distinguer, ici, entre *la désignation* et *la transmission* et que seule *la désignation* par la communauté a été enseignée par l'ensemble des théologiens. Les textes résistent à la violence qu'on veut leur faire. Qu'on les parcoure dans les deux ouvrages où ils ont été soigneusement recueillis (2). A toutes les époques il s'agit de

(1) Quanquam controversia haec ad fidei dogmata non pertineat; nihil enim ex divina scriptura aut Patrum traditione in illa definitum ostendi potest (*Defens.*, t. III, 2, n. 2, éd. Vivès, t. XXIV, p. 206); *Leg.* III, 2, n. 3, l'opinion est dite « communis et certa ». Sententiam Ill. Bellarmini antiquam, receptam, veram ac necessariam esse censemus (*Defens.* III, 2, n. 2, éd. Vivès, t. XXIV, p. 206). Haec resolutio quoad omnes partes communis est, non solum theologorum sed etiam jurisperitorum, quos statim referam (*Defens.* III, 2, n, 5, p. 207). Cf. III, 2, n. 10, p. 209, où il cite ces autorités; III, 2, n. 11 : Praeterea sumi potest haec veritas ex sanctis Patribus; ils reconnaissent la liberté primitive de l'homme « dominium autem hominum in homines per humanam voluntatem propter peccatum aut adversitatem aliquam fuisse introductum ». Ce qui est vrai de l'individu est vrai de la société; elle est libre par rapport à tout homme en ce qui concerne son propre gouvernement. — Pour l'Ecriture, voir *Defens.* III, 3, n. 10 et, sur le caractère naturel du gouvernement en tant que n'étant point vindicatif, *Leg.* III, 1, n. 12; *De Opere*, V, 7, n. 12.

(2) P. Féret. *Le pouvoir civil devant l'enseignement catholique*, in-12, Paris, Perrin, 1888, pages xxxv-554. H. Quilliet. *De civilis potestatis origine theoria catholica*, in-8, Lille, 1893, pages viii-452. M. Quilliet a, surtout pour l'époque moderne, ajouté quelques textes à la collection très riche, mais parfois mal ordonnée, de M. Féret, dont le livre garde une valeur considérable de documentation. Le traité de morale du P. Costa Rossetti, S. J. contient sur ce sujet une dissertation historique importante.

translation du pouvoir et le contexte indique que le mot n'est pas écrit sans intention. L'on connaît parfaitement la distinction entre la simple *désignation* et *la transmission*. C'est précisément pour approprier, comme Suarez, la désignation à la collation du pouvoir ecclésiastique, la transmission à la collation du pouvoir civil. En face de la théorie gallicane du droit divin des rois, entendu au sens d'une collation directe du pouvoir par Dieu, de la même manière qu'au Pape, l'Ecole, prise dans ses représentants les plus autorisés et pendant la période de son histoire qui va du treizième au dix-septième siècle, ne connaît que la théorie de la transmission par l'intermédiaire de la communauté. C'est tard et timidement que se fit jour celle de la désignation assimilant la collation du pouvoir civil au pouvoir pontifical, plus tardivement encore et, pour tout dire, au lendemain de la Révolution seulement, que se répandit la théorie qui semble la plus en vogue aujourd'hui, celle qui explique l'origine concrète du pouvoir par un fait historique créant le droit.

III.

On peut juger par ce simple rappel de l'histoire, la vraisemblance d'une condamnation de cette théorie scolastique par Léon XIII et par Pie X. Même si elle était particulière à Suarez et à Bellarmin, il faudrait y regarder à deux fois avant d'affirmer que ces derniers papes ont frappé un enseignement qui avait eu l'approbation chaleureuse de leurs prédécesseurs et défendu victorieusement les prérogatives du pouvoir pontifical en face du pouvoir séculier (1). A plus forte raison la probabilité d'une condamnation est-elle plus invraisemblable encore, s'il est vrai, — comme cela est vrai, — qu'on est ici en présence d'une doctrine enseignée par l'unanimité morale des théologiens pendant cinq siècles. Sans doute, il y a divergence aujourd'hui; la théorie scolastique semble compter plus d'adversaires que de partisans. Mais c'est un principe constant que les documents

(1) Voir l'histoire de la controverse avec Jacques Ier dans les *Etudes* (1903). articles du P. J. DE LA SERVIÈRE : *Une controverse au début du* XVIIe *siècle* (t. XCIV, pp. 628-50; t. XCV, pp. 493-516; pp. 765-77; t. XCVI, pp. 44-62).

ecclésiastiques, à moins de déclaration expresse, n'entendent pas trancher les questions controversées dans l'Ecole.

En repoussant l'idée d'une condamnation, certains ont du moins voulu trouver dans ces documents une indication des préférences de l'Eglise. Nous pensons qu'en une matière où l'Ecole, après avoir été unanime, est maintenant si divisée, il faudrait avoir des raisons bien graves et bien évidentes pour écrire : « Tout cela donne un peu à conjecturer que si la théorie des « Grands scolastiques » n'est point réprouvée, il n'est tout de même plus guère prudent de s'aventurer de ce côté-là. Est-il téméraire de croire que cette théorie n'a certainement pas les sympathies du Saint-Siège et que peut-être il a eu l'intention de nous le faire entendre sans vouloir aller plus loin, ni préciser sa pensée davantage? *Intelligenti pauca* (1) ».

Les uns et les autres invoquent avant tout, pour justifier ces appréciations défavorables, la citation empruntée à Léon XIII par Pie X et qui est ainsi formulée :

Interest autem attendere hoc loco eos qui reipublicae praefuturi sint posse in quibusdam caussis voluntate iudicioque deligi multitudinis, non adversante neque repugnante doctrina catholica. Quo sane delectu designatur princeps, non conferuntur iura principatus, neque mandatur imperium, sed statuitur a quo sit gerendum.

(Diuturnum).

Il importe de le remarquer ici; ceux qui président au gouvernement de la chose publique peuvent bien en certains cas être élus par la volonté et le jugement de la multitude, sans répugnance ni opposition avec la doctrine catholique. Mais si ce choix désigne le gouvernement, il ne lui confie pas l'autorité de gouverner, il ne délègue pas le pouvoir, il désigne la personne qui en sera investie.

(Lettre sur *le Sillon*.)

Il s'agit d'examiner de près le sens et la portée de ce texte. Et tout d'abord Pie X lui aurait-il donné une valeur déclarative, extensive par rapport à celle qu'il a dans l'Encyclique *Diuturnum* et frappant directement la théorie scolastique? Le soutenir ou l'insinuer serait aller contre le texte même de la Lettre. En effet, voici les paroles dont Pie X fait précéder immédiatement

(1) *Ami du Clergé* (1911), p. 23.

la citation de Léon XIII et où il caractérise l'erreur frappée dans ce passage :

Léon XIII a réfuté par avance cette tentative de conciliation de la doctrine catholique avec l'erreur du philosophisme, car il poursuit : « Il importe de le remarquer, etc. » (1).

A qui fera-t-on croire que la théorie scolastique soit d'aucune manière « *une tentative de conciliation avec l'erreur du philosophisme* », lequel date, sans doute, non du treizième ou même du seizième, mais du dix-huitième siècle. Le contexte, dans la lettre de Pie X, exclut donc expressément toute supposition défavorable à la doctrine scolastique.

Il n'en est pas autrement de l'Encyclique *Diuturnum*. Elle fut publiée le 20 juin 1881. Ni alors ni depuis, la phrase de Léon XIII n'est passée inaperçue. Or, malgré quelques interprétations du genre de celles ici combattues, la théorie scolastique continuait depuis cette date à être enseignée, sans crainte de contredire la doctrine de Léon XIII. C'est qu'en effet cette phrase fait partie d'un ensemble qui en détermine rigoureusement le sens. Léon XIII expose l'origine exclusivement divine du pouvoir contre l'erreur du philosophisme (2). C'est celui-ci seul qu'il a en vue et c'est contre lui qu'il affirme que le choix de la multitude n'a jamais pour résultat de conférer le pouvoir, car la multitude ne peut donner ce qu'elle n'a pas, ce qui ne peut venir que de Dieu. Il s'agit, on le voit, non pas de la controverse sur la collation du pouvoir par l'intermédiaire de la communauté, mais uniquement de son origine nécessairement divine. C'est ce que, entre autres, a parfaitement démontré, il y a une douzaine d'années, un théologien d'une autorité incontestée, le

(1) *Acta Apostolicae sedis*, t. II (1910), p. 616.

(2) *Diuturnum* dans l'éd. Desclée des *Acta* de Léon XIII, t. I, pp. 211-214. La phrases citée est d'ailleurs précédée immédiatement de cette déclaration qui précise bien à quels adversaires on en a : Ab his vero dissentiunt catholici homines, qui ius imperandi a Deo repetunt velut a naturali necessarioque principio. Interest autem attendere, etc. (Ibid., p. 221).

futur cardinal Billot (1). Dès l'année 1886, à une question posée par l'abbé Féret sur ce texte, une réponse officieuse avait été donnée de Rome, précisant dans le même sens, la portée des paroles de Léon XIII. Elle affirmait qu'après comme avant l'Encyclique *Diuturnum*, liberté entière était laissée aux catholiques de soutenir la théorie de la transmission médiate au sens scolastique (2).

(1) L. Billot, S. J., *Tractatus de Ecclesia Christi*, t. III, de subiecto potestatis, q. xii, 1. iii Rome, 1900, pp. 23-24. Il pose l'objection et répond : « Et re quidem vera exponitur hoc loco pura et simplex fidei doctrina contra infestam opinionum novitatem quae maxime saeculo XVI complures infatuavit ac demum desiit saeculo XVIII in monstruosum contractus socialis errorem... Uno demum verbo negatur illud omne quod omni tempore consensu unanimi a catholicis theologis negatum est ». Et après avoir poursuivi sa démonstration pendant une page, il conclut : « Nihil ergo ex loco obiecto sequitur, quia ibi ad id unum de industria omnia collineant ut scilicet potestas sive principatus a Deo augusto sanctissimoque fonte manare intelligatur... »

(2) M. l'abbé Féret ayant posé la question à un cardinal avec demande instante de réponse, on lui fit répondre par un théologien de l'*Index* :

« Sapientissimus namque pontifex animo intendens non ad innocuas catholicae gentis opiniones sed ad pestiferas novatorum doctrinas qui, inter terram caelum[que] quodvis vinculum abrumpere pertentantes, civilis protestatis originem non a Deo sed ab hominum consilio emanare effutiunt, jure meritoque clamat : *Potestas a Deo est*. Hinc ipse dum profunde ac copiose suum edisserit argumentum ea duo vocabula : *immediate*, *mediate* silentio praeterit; quo sane incedendi modo ibi Eclesiae non filios sed perduelles corripi, hosque tantum ad meliora consilia amplectenda excitari liquido constat. »

Comme une seconde question demandait ce que penserait Rome de la publication d'un ouvrage où il serait montré que « aux diverses époques et dans les divers pays, la grande majorité des théologiens, pour ne pas dire la presque unanimité, rejetait la communication *immédiate* pour n'admettre que la *médiate* » au sens d'une transmission réelle du pouvoir telle que la comprenaient entre autres Bellarmin et Suarez, il fut encore répondu :

« Ex animadversione quam superius circa Summi Pontificis mentem exposui, evidenter eruitur Sedem Apostolicam haud torvis oculis conspecturam illorum librorum novas editiones in quibus civilis potestatis origo mediate a Deo vindicatur. Et re quidem vera, cum ex Leonis XIII oraculo haec opinio nullam jacturam perpessa sit, eccur ipsa in damnatorum errorum censum enumeranda erit ? »

Ces documents sont empruntés au livre de M. Féret (p. 176 avec la note 1 de la page 177). Ils n'ont, en toute rigueur, qu'une valeur privée mais peut être trouvera-t-on qu'ils méritent un peu plus d'attention que les affirmations précipitées de certains publicistes.

Le texte de Léon XIII n'a donc point la signification restrictive que lui ont donnée certains commentateurs. Il n'autorise point à regarder comme expression adéquate de la doctrine pontificale ces deux propositions absolues : « le rôle de la multitude est unique : désigner la forme du gouvernement et le sujet de l'autorité; elle ne délègue pas le pouvoir (1) ».

Il est vrai qu'en plus de ce texte, la *Lettre sur le Sillon* fournirait d'autres indices défavorables à la théorie scolastique. On signale en bloc : « l'accentuation de l'*auctoritas a Deo*, la condamnation de la souveraineté populaire, de la délégation du pouvoir, un souci très net d'affirmer son intangibilité par rapport au peuple, sa supériorité transcendante sur toute la ligne, son mouvement de haut en bas, toutes idées et formules qui cadrent infiniment mieux avec l'autre théorie qui tient pour la seule *désignation* du sujet et n'admet pas la collation d'autorité faite par le peuple dans la constitution originaire du pouvoir (2). »

Cette énumération est tout à fait sujette à caution. Elle demande des distinctions et des précisions très délicates, si l'on ne veut point tomber dans de graves erreurs et jeter une perturbation complète dans l'enseignement du droit naturel tel qu'il était compris jusqu'ici. Certaines assertions sont d'une flagrante injustice vis-à-vis de la théorie scolastique. Aucun tenant de cette dernière n'admettra que l'*auctoritas a Deo*, par exemple, ou le mouvement de l'autorité de haut en bas ou son intangibilité, cadrent infiniment mieux avec la théorie de la *désignation*. La fausseté de cette assertion est évidente pour l'*auctoritas a Deo*, s'il est vrai qu'il n'est pas un atome de l'autorité, transmise par le peuple, qui ne vienne *exclusivement et immédiatement de Dieu* et que cela est proclamé et prouvé péremptoirement, dans Suarez et Bellarmin, par exemple. Sans doute, quelques théologiens ont pu employer, par mégarde ou pour faire ressortir le contraste entre la puissance ecclésiastique

(1) L. Fabre, *Revue Augustinienne*, t. XVII, p. 572.
(2) *Ami du Clergé*, 1911, p. 23.

et la puissance civile, des formules apparentées à celle que condamne Pie X : l'*autorité remonte d'en bas pour aller en haut*. Mais cette formule ne traduit en aucune façon la pensée scolastique. Elle est un pur non-sens, à la prendre dans la rigueur des termes. L'en-bas suppose l'en-haut, c'est-à-dire non seulement la société constituée, mais l'autorité déjà établie, suppose par suite que le sujet *en tant que sujet* est la source de l'autorité. Dire que celle-ci est donnée à la communauté qui la transfère à un ou plusieurs de ses membres, ce n'est en aucune manière la faire remonter, c'est au contraire la faire, en un certain sens, descendre du tout à la partie. Il y a remise à un seul ou à plusieurs du pouvoir qui appartenait en bloc à la communauté prise comme telle, il n'y a pas ascension. L'opposition n'est pas entre la communauté et le gouvernant, mais entre gouvernant et gouvernés qui, réunis, forment la communauté complète. Le pouvoir vient toujours d'en haut.

D'ailleurs, il faut prendre garde à une équivoque fâcheuse. Les mots *peuple, multitude*, sont à préciser rigoureusement. Telle assertion peut n'être nullement vraie du peuple et de la multitude considérés au sens de communauté complète, de nation, qui l'est très bien si l'on envisage seulement soit une classe de cette communauté, la multitude, le peuple par opposition à la noblesse et à la bourgeoisie, soit la masse par opposition aux gouvernants. Or, prises au premier sens de communauté, de nation, certaines formules transcrites ci-dessus demandent des explications considérables pour être acceptables, sinon elles entraînent des conséquences absolument imprévues, telles que la condamnation de la démocratie politique, dont Léon XIII et Pie X reconnaissent cependant sans réserve la légitimité, puisqu'ils lui refusent seulement un privilège spécial de justice.

Il en est de même du mot *déléguer*. Si l'on entend par là une application de la théorie révolutionnaire sur la souveraineté inaliénable, il est clair que la nation ne se contente pas de *déléguer* le pouvoir. Elle le *transmet* de sorte qu'il ne continue pas à résider en elle. Pie X a parfaitement mis en lumière le vice de cette théorie de la délégation qui rend illusoire l'obéissance

comme l'autorité. Les scolastiques la condamnaient expressément et n'ont, sur ce point, rien à modifier. Mais il y a un autre sens du mot déléguer, dont on ne voit pas qu'il soit interdit de faire usage, même après la *Lettre sur le Sillon*. La thèse de Pie X est vraie du souverain, quel qu'il soit, *in abstracto*, s'applique par suite à toutes les formes légitimes du pouvoir, selon leur nature. Elle ne tranche pas le problème de savoir qui est le véritable souverain, quel sujet détient en fait l'autorité. Pour la monarchie et le gouvernement aristocratique, la solution est claire; si la constitution n'a point prévu de tempérament, le pouvoir est totalement aliéné par la communauté, la doctrine s'applique sans difficulté. Il ne saurait en être de même pour la démocratie; parler, sans distinction, de condamnation de la souveraineté populaire est ici excessif. Au sens politique la démocratie est le gouvernement de la nation par elle-même; de fait la démocratie pure existe dans de petites communautés, en Suisse, par exemple (1). Cela suffit pour que la thèse doive en tenir compte, le nombre ne changeant rien à l'affaire; même dans les grands Etats, le droit de suffrage, la pratique du referendum législatif et constitutionnel, sont bien, si on ne veut pas jouer sur les mots et dans l'intention du législateur, une véritable participation au pouvoir. Reconnaître d'ailleurs à la communauté le droit de se choisir un régime politique, c'est, à aller au fond des choses, lui accorder le pouvoir souverain par excellence, le pouvoir constituant. Le même acte ne change pas de nature selon qu'il est pratiqué par le tsar Nicolas et le prince de Monaco accordant une constitution à leurs sujets ou par une nation décidant de son sort au moyen d'un plébiscite. Or, c'est un principe constant que tout souverain peut déléguer son pouvoir. La forme de la souveraineté n'y change rien. Monarque, assemblée aristocratique, démocratie,

(1) Voir sur cette question l'article bien documenté du P. Schwalm, O. P., dans le *Dictionnaire de Théologie catholique* (Vacant-Mangenot : *Démocratie*, t. IV, col. 271 sq., en particulier 274-7 sur les cas réels de démocratie pure. Il conclut son exposé historique : « On retrouve ainsi la *démocratie directe*, assistée de mandataires élus, responsables et contrôlés, dans l'administration *des communes rurales*, comme dans le gouvernement des petits Etats où la vie est simple (col. 277). »

l'ont également. Suarez, on l'a vu plus haut, avait parfaitement saisi toute la complexité du problème et indiqué le principe de solution : savoir qui détient l'autorité souveraine est une question de fait à trancher par l'étude de la constitution. En pratique, il y aura à ce sujet une infinie variété. Dans une démocratie, il pourra y avoir, en dehors de la nation souveraine et des magistrats à qui elle a partiellement transmis son autorité, à titre ordinaire, d'autres représentants du pouvoir qui ne l'auront qu'à titre de délégation au sens juridique du mot, tout comme dans une monarchie ou une aristocratie. L'obéissance d'ailleurs ne changera pas de nature; le pouvoir seul sera plus ou moins limité, tous possèderont une autorité effective, donc le droit d'être obéis. Il reste vrai que si la communauté ne *délègue* pas le pouvoir quand elle l'*aliène*, elle jouit, comme tout souverain, de cette prérogative, quand elle-même s'est réservé la possession de l'autorité suprême.

Il y aurait encore quelques autres appréciations injustifiées à relever pour achever de mettre en pleine lumière la parfaite orthodoxie de la doctrine suarézienne sur l'origine du pouvoir (1). Sans insister davantage, en présence d'une théorie plus récente et qui doit son succès beaucoup moins à la valeur intrinsèque de ses arguments qu'à une sorte de positivisme nominaliste qui se fait jour dans certaines manières d'envisager les faits sociaux, il suffira d'avoir montré combien il serait injuste de mettre hors de l'Eglise une autre doctrine plus ancienne, ou de méconnaître la réalité de ses titres historiques et sa tranquille possession de l'Ecole depuis les origines juqu'à la Révolution.

Ferdinand Cavallera.

(1) Pendant que ce travail était à l'impression, ont paru deux articles où la théorie de Suarez est incidemment exposée : R. Macaigne, *L'Eglise et l'Etat*, dans *Annales de Philosophie chrétienne*, février 1912, pp. 511-15, et V. Brants, *Les Théories politiques dans les écrits de Lessius* (*Revue Néo-scolastique*, février 1912, pp. 65-71).

L'UNIVERSITÉ ESPAGNOLE D'AUJOURD'HUI

L'Enseignement supérieur, en Espagne, traverse une crise — la crise que traverse l'Espagne tout entière dans sa vie religieuse, politique, économique — crise caractérisée par la lutte entre l'idéal des temps passés et l'idéal des temps modernes.

L'Université actuelle, apathique et routinière, ne répond plus aux besoins du temps. Une nouvelle Université se prépare, consciente de sa haute mission et désireuse de reprendre son rang à côté, sinon comme jadis au-dessus, des Universités étrangères. Son orientation pédagogique et surtout religieuse, voilà ce qui divise les esprits, ce qui arme les uns contre les autres traditionnalistes et progressistes, dont la commune ambition est au demeurant de procurer la grandeur de l'Espagne.

Les traditionnalistes soutiennent que l'Espagne ne restera grande que si elle reste elle-même, c'est-à-dire si elle continue à se développer dans le sens de ses traditions littéraires, philosophiques et religieuses. Leur chef, l'éminent critique M. Menendez y Pelayo, écrivait au début de sa brillante carrière : « La décadence intellectuelle de l'Espagne, loin de coïncider avec l'unité catholique fondée et soutenue par le Tribunal de la foi, coïncide d'une façon mathématique avec la cour voltairienne de Carlos IV, la Constitution de Cadix, les accords de l'hymne de Riego, l'incendie des couvents, la fondation de l'Athénée de Madrid et le voyage de Sanz del Rio en Allemagne (1) », coïncide, en un mot, avec l'introduction en Espagne d'idées importées de l'étranger et contraires aux idées dont l'Espagne avait jusqu'alors vécu. En conséquence, pas de relèvement possible sans le retour à la pensée et à la foi nationales, assises nécessaires (quoique non suffisantes) de tout progrès en Espagne. Pensent de même les Orti y Lara, Gil y Roblès, Hinojosa, Gumersindo Laverde Ruiz, Alexandro Pidal y Mon, et autres conservateurs.

Les progressistes répondent que l'Espagne ne deviendra ou redeviendra grande que si elle devient différente d'elle-même, c'est-à-dire si, rejetant le poids mort du passé national, elle s'élance sans retard dans la voie du progrès où l'ont déjà devancée les grandes

(1) *Ciencia española* (3e éd., Madrid, 1887), t. I, pp. 331-332.

nations européennes. Vivre de ses gloires religieuses et littéraires, c'est vivre d'une vie rétrospective, c'est s'immobiliser dans la contemplation stérile du passé. Renouer la chaîne des traditions dans l'espoir que, grâce à ce rajustement, se transmettra le génie d'antan, c'est oublier que le courant a été trop longtemps interrompu, et que, depuis la rupture, tout a évolué, science et conscience : à l'âme antique ne peut plus se souder l'âme moderne. Les éléments de rénovation intellectuelle, il faut les demander, non à cette Espagne qui n'a pas bougé, mais à l'Europe qui a progressé. *Europeizarse*, voilà la devise. C'est la devise : à Madrid, de l'Athénée, des fondateurs de la *Institución libre de enseñanza*, du *Museo pedagógico nacional*; en province, de la petite mais vaillante Université d'Oviedo. Devise des Cossio, Altamira, Adolfo Posada, Unamuno, recteur de l'Université de Salamanque, et autres libéraux.

Thèse conservatrice et thèse libérale s'opposent de tous points : l'une est aux antipodes de l'autre. Pour éviter tout malentendu, il convient de faire remarquer, d'abord, que la lutte se produit de part et d'autre entre une élite, la majorité des professeurs espagnols se laissant vivre tout doucement; ensuite, que c'est une lutte d'idées, les personnes se rapprochant plus ou moins dans le domaine des faits. C'est que, malgré que l'on en ait, on reste de son temps et de son pays : les traditionnalistes, étant de leur temps, se laissent entamer par la civilisation moderne et M. Menendez y Pelayo lui-même a beaucoup perdu de sa belle intransigeance; les progressistes, étant de leur pays, ne sauraient rompre absolument avec le passé national, et les plus hardis écoutent parfois la voix des morts qui parlent.

Dans cette mesure et ces limites, le conflit existe et s'accentue de jour en jour. La question est très grave. Car il ne s'agit pas seulement de pédagogie; il s'agit d'une orientation nouvelle des esprits. Et, quand on songe que l'enjeu n'est autre que la catholique Espagne, on comprend l'intérêt et la portée de la lutte engagée.

Voyons donc ce qu'est l'Université d'aujourd'hui et ce que l'on veut que soit l'Université de demain.

I.

Les Universités actuelles sont au nombre de dix : Séville, Grenade, Valence, Barcelone, Saragosse, Oviedo, Santiago, Salamanque et Madrid « Université centrale ». Leur organisation date de 1845. 1845, date capitale dans l'histoire de l'Enseignement supérieur en Espagne, car elle marque la fin des anciennes Universités espagnoles et l'avènement des Universités modernes.

Les anciennes Universités, on sait de quel éclat elles brillèrent au Moyen âge et surtout au seizième siècle. Entre toutes, Salamanque et Alcala furent des foyers de science rayonnant sur l'Europe entière. Théologiens, humanistes, savants de tout ordre rivalisaient avec leurs frères d'armes pour faire de leur patrie la première nation du monde.

Au siècle suivant, la décadence commence. Remarquez qu'elle est contemporaine de la décadence générale de l'Espagne. C'est un problème, une énigme que cette chute presque soudaine dont l'Espagne ne s'est pas encore relevée. En ce qui concerne les Universités, les causes de la décadence ont été souvent recherchées. Gil de Zárate, par exemple, dans son *Historia de la Instrucción pública* en España, et M. Reynier, dans son livre « *Vie universitaire dans l'ancienne Espagne* » (1), en signalent quatre principales, que je cite d'après eux, mais sous toutes réserves : le despotisme des rois et l'Inquisition; la concurrence de la Compagnie de Jésus; l'influence grandissante des grands collèges installés autour des Universités; les luttes intestines des Universités et les désordres des étudiants. Ce sont là des causes extérieures, d'ordre religieux, politique ou social, insuffisantes à expliquer une décadence intellectuelle. La vraie cause, la cause intrinsèque et de même ordre que son effet, ne résiderait-elle pas dans ce fait que la Renaissance n'a produit, en dépit de certaines apparences, qu'un mouvement très superficiel en Espagne. Le renouveau qui transforma l'esprit français au seizième siècle glissa sur la pensée castillane. Aussi, après avoir prodigué, en des œuvres immortelles, les trésors de son esprit chevaleresque et de sa picaresque imagination, l'Espagne a-t-elle vu s'éteindre sa vie intellectuelle, faute d'aliment qui la soutînt et la renouvelât. Désormais l'Université ne fait plus de recherches, elle fait des commentaires : elle commente les fameux *libros de texto*. Si elle continue de fonctionner, c'est, si j'ose dire, en vertu de la vitesse acquise, et surtout pour délivrer des titres, *los títulos*, parfois même pour les vendre (2). Abus des manuels, fièvre des titres sont toujours indices de décadence intellectuelle.

Au dix-huitième siècle, les Universités espagnoles peuvent se décrire en deux mots : ignorance et misère. Un mauvais plaisant prétend qu'après la soutenance d'une thèse, la Faculté s'écria : « *accipiamus pecuniam et mittamus asinum in patriam suam* ». Les réformes pédagogiques que propose le P. Feijóo (3), dans la première moitié du siècle, révèlent un état lamentable. Dans la seconde moitié, Carlos III tenta, sur les conseils d'Olavide et de Jovellanos, un effort méritoire pour restaurer les hautes études. Il réussit à faire pénétrer dans les bibliothèques d'excellents auteurs, la plupart étrangers. Mais il eut le tort de n'oser pas toucher à la méthode, qui resta exégétique, ni au personnel qui resta ignare.

La décadence continue. Au début de dix-neuvième siècle, elle se précipite : si l'on en croit Gil de Zárate, les années de service militaire comptent comme années de scolarité, les études de théologie préparent aux examens de médecine, et c'est le *Télémaque* de Fénelon

(1) Paris, 1902.

(2) Cf. Régnier, *op. cit.* p. 137.

(3) *Teatro crítico;* VII, disc. 11 à 14; VIII, disc. 1 à 4.

qui sert de livre de texte dans les cours de droit public. L'effondrement est complet.

Ce rapide coup d'œil sur l'histoire des Universités (1) nous permettra d'établir un rapprochement très significatif entre les signes de décadence du passé et ceux du présent : retenons surtout *los libros de texto* et *los títulos*.

Une réforme s'imposait donc : elle s'accomplit en 1845, sur l'ordre de D. Pedro J. Vidal et avec le concours de Gil de Zárate. Elle s'inspira du système en vigueur alors en France, auquel on emprunta, dit M. Menéndez y Pelayo, « modelo, dirección, y hasta programas » (2).

D'abord, on rattacha les Universités à l'Etat. Plus d'existence indépendante, plus d'autonomie. L'ancienne corporation universitaire disparut. Tout le mécanisme n'eut plus qu'un moteur, l'Etat.

On réduisit à dix le nombre des Universités, les unes comptant cinq Facultés, d'autres quatre, d'autres trois et même moins. Aujourd'hui, la plupart ont les cinq Facultés : Philosophie-Lettres, Droit, Sciences, Médecine, Pharmacie. Quant aux Facultés de Théologie, elles ne font plus partie de l'enseignement officiel depuis 1868.

La réforme porta enfin sur les programmes, mais les Universités gardaient toujours la mission de créer beaucoup de licenciés et de docteurs.

Cette organisation de 1845 réalisa sans conteste un véritable progrès. Avant tout, elle fit vivre ou revivre ce qui ne vivait plus. Puis il est indéniable qu'elle imprima un sérieux élan aux études supérieures.

Mais deux choses allaient insensiblement entraver l'essor des nouvelles Universités : l'ingérence de l'Etat et le but trop utilitaire de l'enseignement.

L'intervention de l'Etat était nécessaire en 1845 : c'était pour le haut enseignement une question de vie ou de mort. Mais elle devait avoir, dans la suite, les inconvénients qu'entraîne le régime bureaucratique. L'Université devenait un rouage administratif, quelque chose de mécanique. Or, rien n'est plus funeste à des organismes qui, comme les Universités, ont besoin de se développer librement. Cela est vrai de tous les pays, de l'Espagne surtout. Le caractère spontané, primesautier de l'Espagnol, s'accommode mal d'une réglementation minutieuse et trop souvent inintelligente. De plus, tout le monde connaît ce qu'on peut appeler la loi du gouvernement espagnol, ce jeu de bascule, ou, comme dit M. Fouillée (3), ce mouvement de systole et

(1) Pour plus amples détails, voir, outre les ouvrages déjà cités de Gil de Zárate et de M. Régnier, l'*Enseignement supérieur en Espagne*, par Paul Melon (Colin, 1898) et surtout la magistrale *Historia de las Universidades de España*, par Vicente de la Fuente (4 vol., Madrid, 1884-1889).

(2) *Historia de los Heterodoxos Españoles*, t. III, p. 639 (Madrid, 1881).

(3) *Revue des Deux-Mondes*, 1er octobre 1899, p. 501.

de diastole qui amène au pouvoir alternativement, avec une régularité quasi mathématique, conservateurs et libéraux. Cette instabilité foncière du gouvernement empêche le développement continu et progressif de l'enseignement. Beaucoup de ministres du *Fomento* se désintéressent de l'Instruction publique. Ceux qui s'en soucient, tel le comte de Romanonès, ne peuvent exercer une action que par intervalles et comme par à-coups. Voilà le mal extérieur.

Le vice organique de l'enseignement supérieur, c'est son but trop utilitaire. Peut-être est-ce moins sa faute que celle du génie espagnol. Gil de Zárate disait de ses compatriotes : « nadie estudia, por punto general, sino lo que ha de servirle para subsistir. » On serait tenté de protester au souvenir des beaux travaux que firent les Universités du seizième siècle, que font encore certaines Universités, ou, pour mieux dire, certains Universitaires.

Mais comment méconnaître que l'Espagnol a peu de goût, sinon d'aptitudes, pour l'abstraction scientifique : il a plutôt le sens pratique. On peut en croire l'auteur de la *Ciencia española*, M. Menéndez y Pelayo, lui qui a voué sa vie et consacré son remarquable talent à l'exaltation des gloires nationales. « Il y a ici, dit-il, un mystère de race... La race espagnole tend à l'action et se distingue par le sens pratique et le goût des arts de la vie. Je parle de l'Espagne véritable et historique, non de l'Espagne fantaisiste et chevaleresque que les étrangers ont mise dans leurs cervelles et dont il est impossible de les désabuser. Mais quiconque examinera avec impartialité notre science et notre art ne manquera pas de reconnaître, dans l'abondance de moralistes et de jurisconsultes, de politiques et de publicistes, dans les digressions éthiques auxquelles se laissent aller même les métaphysiciens, dans le grand nombre et l'excellence de nos géographes et économistes, dans l'observation nue et franche de la vie qui caractérise nos grand romanciers, dans le naturalisme de nos peintres (je parle du naturalisme de Vélasquez), et dans mille autres formes et manifestations du génie national, une étroite parenté et un signe de race (1). » Parcourez, en effet, les trois volumes de la *Ciencia española*, où M. Menéndez a dressé le catalogue des savants espagnols et l'inventaire de leurs travaux, vous n'y trouverez qu'un nom de mathématicien (Hugo de Omerique), et deux ou trois noms de philosophes. Même en dehors des mathématiques et de la métaphysique, ceux qu'on décore du titre de savants ne méritent guère ce titre que pour avoir contribué à la science. Ils ont apporté leur pierre à l'édifice, mais cet édifice d'autres l'ont construit. Ainsi Ulloa a découvert le platine, mais, entre cette trouvaille et les recherches géniales d'un Lavoisier, il y a un abîme. Ce qui a manqué, ce qui manque le plus aux Espagnols, c'est, avec la curiosité scientifique, l'esprit qui généralise,

(1) *Ciencia española*, I, p. 94, note.

l'esprit qui crée de puissantes synthèses. Ils sont trop pratiques. M. Altamira indique, lui aussi, comme une des tendances principales de l'Espagnol *el realismo,* ce réalisme qui rattache et ramène toute spéculation à un problème de la vie pratique (1). De même, M. Unamuno, dans sa brochure « *de la enseñanza superior en España* », se plaint amèrement de ce que ses compatriotes préfèrent à l'exercice de la chasse (entendre la recherche scientifique) « el engullirse la pieza cazada », c'est-à-dire le fruit de la chasse, le résultat de la recherche. Et il cite ces deux vers caractéristiques d'un joli état d'esprit :

Hoy las ciencias adelantan
Que es una barbaridad.

« Aujourd'hui les sciences progressent, que c'en est une horreur. »

Si l'on désirait encore une preuve, nous pourrions y aller de notre petite statistique. Plus de la moitié des étudiants espagnols font le droit : ils ont le don, et l'offfice est lucratif. Un sixième environ fait la médecine, un neuvième la pharmacie : encore deux fonctions rémunératrices. Quant aux Facultés de Sciences et de Lettres, elles recrutent à peine, à elles deux, un dixième des étudiants : il y a de ce côté, plus de travail intellectuel et moins d'avenir! Suivez ces étudiants de Lettres au cours de l'Université. A une leçon de littérature générale, ils assistent, jambes croisées, sans prendre une note, de l'air de gens qui viennent se distraire. Les cours plus arides ou plus techniques, ils les désertent ou les subissent à leur corps défendant. Ainsi, il y a deux ans, à Madrid, M. Sanchez Moguel, dans son *Curso de investigación*, n'avait que huit étudiants, dont deux américaines, un Chilien, un Français, élève de notre Institut. M. Menéndez Pidal, dans son *Cours de phonétique historique*, n'avait que cinq étudiants, dont un Français. Il restait donc, dans l'un comme dans l'autre, quatre étudiants espagnols. C'étaient les mêmes, pauvres forçats des études supérieures qui traînaient leur boulet du *Curso de investigación* au *Curso de fonética*. Dans le premier de ces cours, on expliquait le *Romancero* : l'élève lisait le texte, deux cents à deux cent cinquante vers par heure. De-ci de-là, le professeur posait une question ou glissait une remarque. Ce n'était pourtant pas très fatigant! Quant au cours de Phonétique, quel soupir général de soulagement, quand l'appariteur, en livrée bleue à larges galons d'argent, ouvrait la porte et lançait d'une voix sonore « ya es la hora ». A la sortie, on entendait entre étudiants espagnols des confidences de ce genre, dont je garantis l'authenticité : « Hombre, no sé si el señor Pidal comprende algo en lo que nos dice; pero yo no comprendo nada. Qué fastidio, Dios mío de mi vida ! »

Eh bien! je dis que cette préoccupation utilitaire doit nécessaire-

(1) *Psicologia del pueblo español*, Madrid, 1902.

ment ravaler l'idéal universitaire et le maintenir dans un terre à terre déplorable. Mais il y a pis encore. Le sens pratique, s'il s'accompagnait de cette belle vertu qu'on nomme humilité, — j'entends la véritable humilité qui repose sur la connaissance de soi-même, de ses aptitudes et de ses inaptitudes, — pourrait encore s'accommoder d'un enseignement, moins élevé sans doute, mais tout à fait honorable, tel qu'un enseignement professionnel, je voulais dire spécial. Mais si, d'aventure, il traîne avec soi l'orgueil, morgue castillane ou culte superstitieux *del pundonor*, si, en d'autres termes, on est peu soucieux ou capable de devenir vraiment savant et qu'on veuille toutefois à tout prix le paraître, l'enseignement ne saurait être qu'un trompe-l'œil, une hypocrisie intellectuelle. Tout convergera vers un but unique qu'il faudra atteindre au plus tôt, les titres brillants, *los titulos*, principe et fin de tout l'Enseignement. *Titulos*, parce qu'ils font vivre en Espagne; *titulos*, parce que ce sont des certificats officiels de science. *Titulos*, parce qu'ils donnent à la fois revenus et prestige, *realismo é ilustración*. Chose curieuse : les Espagnols en arrivent à croire à la réelle valeur scientifique du titre dont ils négocient la valeur marchande; comme si le titre leur conférait la science *ex opere operato*. Comment expliquer cette singulière illusion d'optique? *Armonismo*, répond M. Altamira. Mirage, dirait l'auteur de Tartarin, Tartarin, synthèse vivante du *realismo et de l'ilustración*.

Dans ces conditions, avec une pareille mentalité, l'enseignement, je le répète, ne peut être qu'un trompe-l'œil. On va en juger.

Les programmes prennent, naturellement, des proportions d'encyclopédies. Il faut tout savoir ou, du moins, en avoir l'air. Un élève qui sort de l'*Instituto* (Lycée) (1) et qui va franchir le seuil de l'Université a déjà fait le tour des connaissances humaines.

J'ai sous les yeux les programmes des deux grands Lycées de Madrid : *Cisneros* et *San Isidro*. Ils sont très imposants.

Latin, français, littérature, histoire, sciences, philosophie : jusqu'ici nous en faisons autant. Nous faisons même, si nous le voulons, du grec, tandis que les Espagnols ne déclinent κεφαλή qu'à l'Université.

Mais voici où nous perdons du terrain. Comme sciences, nous ne dépassons pas la géométrie; les Espagnols poussent jusqu'à la trigonométrie. Et, la dernière année, ils étudient : *Rudimentos de Derecho, Agricultura, Técnica agrícola é industrial.*

Ils font mieux encore. Non contents de nous gagner en étendue de connaissances, ils nous gagnent en vitesse. Le collégien français met huit ou neuf ans à faire ses classes; l'espagnol n'en met que cinq ou six. Il brûle les étapes : à la même matière, il ne consacre que deux ans au maximum : le latin, par exemple, il l'apprend en deuxième et troi-

(1) Nous ne parlons, dans cet article, que de l'enseignement officiel.

sième année (chez nous, septième et sixième); le français, en troisième et quatrième année. L'histoire universelle, il la voit en une année; l'histoire générale de la littérature, en une autre année.

Supposons qu'il entre à l'*Instituto* vers l'âge de dix ans : à seize ans, le voilà bachelier et déjà une encyclopédie vivante.

Il entre à l'Université. Il se perfectionne en latin, histoire, littérature (*teoria de la literatura y de las artes*), philosophie (*psicologia superior, experimental, antropología*), puis apprend tout de go le grec, l'arabe ou l'hébreu. A dix-huit ans, il est licencié.

Alors, il étudie l'histoire d'Amérique, l'histoire des Juifs et des Musulmans, les langues sémitiques et le sanscrit, puis enfin la *Metafísica, Estética, Pedagogía y Sociología*. Il présente une thèse d'une cinquantaine de pages. A vingt ans, il est docteur en Philosophie-Lettres.

Entre-temps, il a passé des examens, beaucoup d'examens, une cinquantaine. L'Espagne est le pays des examens. Examen d'abord pour entrer à l'*Instituto*. Chaque année d'*Instituto*, examen sur chaque matière : *prueba de curso*. De même à l'Université. Chaque examen est une épreuve redoutable, à cause de la sanction. En France, nous passons force examens, mensuels ou semestriels, mais nous ne risquons guère qu'une mauvaise note ou une retenue. En Espagne, l'élève qui n'est pas *aprobado*, qui est *suspenso* doit refaire le cours. En France, le doctorat clôt la série des examens. En Espagne, le jeune docteur n'obtient une place qu'à la condition de subir un nouvel examen; celui-ci porte un nom spécial : *oposición*, traduisez concours. Concours, le mot fait impression sur nous qui pensons au terrible concours d'agrégation. Le Recteur de Salamanque ne le prend pas tant au sérieux, puisqu'il l'appelle irrévérencieusement « un torneo de charlatanería »; on devine, dès lors, ce que doivent valoir les autres examens. Quoi qu'il en soit, l'examen sévit tellement de l'autre côté des Pyrénées, que Posada ose écrire : « nuestro regimen de enseñanza es un sistema de exámenes » (1). Les conséquences en sont désastreuses.

L'élève n'étudie le programme qu'en vue de l'examen. Le maître ne fait voir le programme qu'en vue de l'examen. Pour aller vite en besogne, on prend le manuel, *el libro de texto*. A tous les degrés de l'enseignement, des manuels, toujours des manuels. *El libro mata la cátedra*, dit Unamuno; le manuel tue l'Université. Les cours sont des explications de manuels, toujours les mêmes. Le système est parfait, puisqu'il a valu au professeur son titre de *catedrático* « titulaire d'une chaire ». C'est un système fermé, un cercle.

L'initiation au travail scientifique, à quoi bon? Ce qu'il importe de connaître, c'est l'*asignatura*, la matière de l'examen, la science

(1) *Pedagogía* (Valence, 1908), p. 134.

toute faite, condensée en formules. La méthode consiste, non à former le jugement, le goût, mais à bourrer la mémoire, à la bourrer le moins possible, juste assez pour ne pas échouer à l'examen.

Et c'est ainsi que l'on obtient les titres. *Libros de texto, titulos*, nous retrouvons les deux signes de décadence. Pour juger du niveau des études en Espagne, prenons le doctorat. La thèse, nous l'avons dit, compte environ cinquante pages manuscrites; la lecture de cette thèse ne doit pas dépasser une demi-heure; la soutenance peut atteindre les quarante minutes. La thèse espagnole, c'est notre ancien Mémoire de licence. Posada écrivait à un jeune docteur : « Vous ne savez pas le latin, vous savez à peine un peu de français, d'histoire et géographie, vous ne savez presque rien de ce que sait un lycéen français ou un jeune allemand à son entrée dans l'Université. » Et il ajoutait mélancoliquement : « mais, mon ami, nous en sommes tous là : pero, amigo mío, así estamos todos (1) ».

Telle est la vieille Université, considérée en son ensemble et dans son organisation générale. Paralysée, soit par sa dépendance de l'Etat, soit par des soucis trop utilitaires, elle piétine sur place, esclave de la plus exaspérante routine. On comprend que les esprits de quelque envergure, étouffant dans l'étroitesse des programmes officiels, veuillent rompre le moule universitaire et substituer à l'Université d'aujourd'hui l'Université de demain.

II.

Traditionnalistes et progressistes s'entendent sur la nécessité urgente d'une réforme. Ils s'entendent encore sur les moyens d'ordre pédagogique capables de l'opérer et, en cette matière, il faut reconnaître aux progressistes une compétence spéciale, fruit de longues et patientes études. Mais déjà, à propos du mode d'européanisation, le désaccord commence, parce que déjà la tradition nationale est en jeu. Et quand, à son tour, la religion nationale entre en question, le conflit éclate, absolu, irréductible. Accord sur la réforme elle-même, mais lutte sur l'esprit de la réforme.

Commençons par la question pédagogique.

Tout d'abord, il faut affranchir l'Université de la tutelle de l'Etat. Il faut donner, rendre aux Universités leur autonomie, c'est-à-dire le droit de se recruter, de se diriger, de s'administrer elles-mêmes. Ce progrès est un simple retour au passé : c'est la corporation, dissoute en 1845, qu'on cherche en somme à reconstituer. Avec l'autonomie, il y aura, dans la direction des études, compétence, unité et avancement continu. L'autonomie crée à l'Université une responsabilité pour ainsi dire personnelle, autrement grave que la responsabilité anonyme de l'Etat. C'est le gage des initiatives sérieuses et fécondes, comme on peut le voir en France.

Libre à l'extérieur, l'Université doit ensuite se libérer de tout ce

(1) *Op. cit.*, p. 119.

qui l'entrave à l'intérieur, et donc supprimer tous programmes, examens, *libros de texto* et *titulos*. *Absoluta libertad de estudios.* Que chaque professeur enseigne ce qu'il voudra, que chaque élève apprenne ce qu'il lui plaira, l'un et l'autre à ses risques et périls. De la sorte, les spécialités seront librement cultivées; chacun s'imposera par sa valeur personnelle. On ne connaîtra plus qu'une supériorité, celle du mérite.

Le rêve est beau, mais n'est-ce pas un rêve, surtout dans la positive Espagne? Imagine-t-on quel serait, à Madrid, l'auditoire des *Cursos de investigación* et de *Fonética?*

Les réformateurs, du reste, avouent que leur idéal est présentement irréalisable (1). Aussi se contentent-ils de réclamer qu'on aère les programmes, qu'on supprime beaucoup d'examens; par exemple, ceux de *prueba de curso*, qu'on exige des thèses à la française (2), qu'on lutte contre le fétichisme des titres. Ces améliorations, ils les veulent, mais comme pis-aller et à titre provisoire; ils ne désespèrent pas d'arriver aux Cours libres, à la mode de Platon et d'Aristote, ou même des Arabes longtemps dominateurs de l'Espagne (3). Comprenant qu'un tel régime s'adresse à une élite, qui rechercherait librement la science pour la science, élite aujourd'hui si rare, ils travaillent à rendre cette élite de plus en plus nombreuse. Nous arrivons ainsi à la partie positive de la réforme.

Elle ne vise à rien moins qu'à créer une mentalité nouvelle. L'Espagnol, par apathie et non, disent-ils, par impuissance ethnique, se désintéresse des études abstraites; il faut lui inspirer le goût de la science pure, l'initier à ses méthodes, en un mot lui donner *el sentido cientifico.*

Le premier à former, c'est le maître. L'Universitaire espagnol, nous l'avons vu, se meut dans un cercle fermé : il enseigne ce qu'on lui a enseigné. Il ne songe guère à se perfectionner; il est donc incapable d'être l'ouvrier de l'œuvre nouvelle. D'où la nécessité pressante de *formar maestros.*

Comment les former? Les progressistes disent : puisque le mal vient du cercle fermé, donnons accès aux influences extérieures, ouvrons-nous à la civilisation européenne. Qu'un sot et vain scrupule de patriotisme mal entendu ne nous arrête pas! Est-ce que les nations les plus puissantes ne se tiennent pas à l'affût de tous les progrès accomplis en d'autres pays? Est-ce que l'Allemagne, les Etats-Unis, le Japon hésitent à peupler de leurs étudiants les Universités étrangères? L'isolement, de nos jours, c'est la mort, non seulement au

(1) On tente pourtant sa réalisation immédiate dans la *Institución libre de enseñanza*. Cf., *programme* 1910, p. 7.

(2) MENÉNDEZ Y PELAYO. *Ciencia española*, I, p. 196.

(3) MELON. L'*Enseignement supérieur en Espagne*, pp. 82-84.

point de vue économique, mais au point de vue pédagogique. *Europeizarse*, voilà le grand remède.

Ce remède s'impose avec une telle évidence, que les traditionnalistes acceptent volontiers le principe; ils ne font des réserves que sur l'application. Que l'Espagne s'européanise, c'est son droit et, sans doute, son devoir à l'heure actuelle; mais qu'elle reste l'Espagne. L'Espagne fait partie du groupe des races latines : elle a son génie, ses traditions. Or, les novateurs ne se contentent pas de traverser les Pyrénées; ils franchissent aussi le Rhin. Fascinés par la science allemande, certains en ont rapporté une philosophie, le krausisme, qu'ils ont imposée pendant plus d'un demi-siècle à la pensée espagnole; d'autres, des méthodes qu'ils ont voulu transplanter en Espagne. Certes, la patrie n'est pas en danger, mais l'entreprise ne laisse pas que d'être antinationale, en ce sens qu'on prétend introduire en pays latin des théories et des méthodes absolument incompatibles avec sa tradition et son génie. « On a importé, dit M. Menéndez y Pelayo, toujours tard, mal et à moitié, des théories, des livres, des plans d'enseignement, des programmes, sans les bien comprendre et sans se préoccuper s'ils renferment ou non des éléments discordants. Aussi, notre système actuel d'études est une mosaïque, où il y a de tout et pour tous les goûts, sauf pour le goût espagnol pur et châtié » (1). Les latins se défendent de l'invasion des Saxons.

Les traditionnalistes redoutent un autre danger. L'engouement pour les littératures étrangères conduit à négliger et même déprécier la science et les lettres espagnoles, si riches et si mal connues. « Dans nos Universités, dit encore Menéndez y Pelayo, on peut apprendre l'histoire de la philosophie indienne ou chinoise, mais non celle de la philosophie espagnole. Nos aspirants au doctorat dissertent pompeusement sur le Bouddhisme, Socrate, Pétrarque, Descartes, Kant et Darwin, mais oublient et dédaignent les œuvres et les doctrines de nos ancêtres, sur lesquelles il y aurait des choses si bonnes et si originales à dire.. L'Enseignement n'a guère plus d'espagnol que le nom, tant il devient étranger à notre tradition scientifique... Si un tel état de choses continue, il viendra un jour où nous renierons notre langue et notre race, et où nous devrons nous estimer heureux si quelque Allemand vient découvrir nos philosophes et nos gloires nationales » (2). Et le grand critique réclamait la création de six chaires, où l'on enseignerait officiellement la *Ciencia española* (3).

(1) *Ciencia española*, I, p. 201.

(2) *Ciencia española*, pp. 201, 196, 200, 202, 44.

(3) *Ciencia española*, p. 202. M. Menéndez y Pelayo prêche d'exemple. Sous son impulsion, ou du moins à son exemple, un mouvement se produit qui porte les esprits vers les études nationales. Les philologues, comme M. Menéndez Pidal, se consacrent au moyen-âge espagnol; les historiens comme Ibarra multiplient les monographies régionales, etc.

Bref, en européanisation, comme en toutes choses, il y a la manière. Il y a la manière forte, qui consiste à faire de l'Espagne une province intellectuelle de l'Allemagne ou de toute autre nation européenne. Il y a l'autre manière, qui consiste, pour l'Espagne, à garder sa personnalité ethnique et nationale, tout en demandant à une culture plus avancée le secret des progrès intellectuels et scientifiques. Dans le premier cas, on abdique, on se laisse absorber : où l'on cherchait la résurrection, c'est la mort que l'on trouve. Dans le second cas, on s'assimile les éléments de vie, source de rajeunissement et de progrès.

A condition d'adopter cette attitude de sagesse et de dignité, l'Espagne a raison de chercher à *europeizarse*.

D'abord, en recevant chez elle les influences de l'Europe. Influence des personnes, conférenciers, professeurs... Influence des œuvres : livres, revues, que centralise le Musée pédagogique national.

Ensuite, en allant subir ces influences à domicile : en Allemagne, en Fance, surtout à Toulouse. M. Menéndez Pidal, le jeune et savant philologue espagnol, a suivi les cours de l'Université de Toulouse.

Enfin, en établissant des cours internationaux soit d'élèves, soit de professeurs. D'élèves, comme les cours de Burgos et de Madrid, fondés par le distingué professeur de notre Université, M. Ernest Mérimée. De professeurs, comme les conférences données par les Universités françaises dans les Universités espagnoles, conférences faites, depuis deux ans, à Madrid, par des professeurs de la Faculté de Toulouse.

C'est ainsi que se formera le maître espagnol. Il y faudra du temps, de la peine, des sacrifices de tout genre, surtout de la bonne volonté et du désintéressement. Une chose vaut ce qu'elle coûte.

A l'ouvrier, il faut l'outil. L'Espagne manque d'outillage scientifique. Qu'on lise le livre de Don Eduardo Ibarra y Rodriguez, intitulé *Meditemos* (1), et l'on verra les efforts surhumains faits par ce professeur d'histoire pour constituer à Saragosse un matériel à peine suffisant pour les études historiques. Le *Museo pedagógico nacional* mérite ici une mention spéciale. Convaincu que les études de pédagogie s'imposent à tout maître soucieux de bien remplir sa mission, il a réuni, depuis 1882, date de sa fondation, toutes sortes de documents, non seulement des traités et revues de pédagogie, mais même des plans d'établissement, des modèles de mobilier scolaire, des spécimens de matériel scientifique. Grâce au dévouement et à la compétence de ses directeurs et secrétaires, le Musée a progressivement étendu sa sphère d'action et l'on peut affirmer qu'il sera l'âme de toute réforme sérieuse de l'enseignement.

Quand on aura l'ouvrier et l'outil, la méthode de travail se transformera d'elle-même. On cultivera, non plus la mémoire, mais le

(1) Saragosse, 1881.

jugement, la raison. Comment? Par la collaboration constante du maître et de l'élève.

Désormais le *catedrático* ne monologuera plus du haut de sa chaire, coiffé de son bonnet de soie à forme hexagonale que M. Unamuno appelle le symbole géométrique de l'enseignement officiel. Il ôtera son bonnet, descendra de sa chaire, dialoguera avec ses élèves, et leur sera moins un maître qu'un guide.

De son côté, l'étudiant ne sera plus ce quelque de passif qui jouait le simple rôle de récepteur (c'est récipient qu'il faudrait dire).) Au lieu de recevoir la science toute faite, il apprendra à la faire. Il travaillera sous la direction et la surveillance du maître, l'expérience de l'un corrigeant l'inexpérience de l'autre. Il s'habituera à respecter l'effort, la recherche, à aimer la science pour la science, la vérité pour la vérité, à les aimer d'un amour désintéressé, sincère et modeste, dédaigneux de tout faux éclat et de tout titre tapageur. Quelle révolution pour l'Espagne!

L'Université sera alors ce qu'elle doit être avant tout : un centre de culture (premier résultat positif). Peu à peu, la collaboration continue du maître et de l'élève convertira la salle de cours en laboratoire : le centre de culture deviendra centre d'investigation scientifique (deuxième résultat positif). Les terrains à exploiter ne manquent pas. Pour ne parler que des Lettres, histoire et littérature ont à compulser tant de documents originaux qui reposent en paix au fond des bibliothèques! Que de trésors à Madrid, à l'Escorial, à Tolède, à Simancas, partout!

On voudrait enfin, l'école libérale surtout, que l'Université fût un centre de vulgarisation et d'action sociale (troisième résultat). La question sociale est, sans doute, une question d'ordre matériel, mais encore et surtout une question d'ordre moral. A cet égard, on peut dire que le problème social est un problème pédagogique; on le voit bien en France, où toute la lutte se concentre autour de l'Ecole : de l'école dépend l'avenir de la société.

Dans la formation « de l'homme et du citoyen », l'Université doit avoir sa part. Les « Universités populaires » fonctionnent surtout à Madrid, à l'Ateneo; et à Oviedo, où elles portent le nom d'*extensión universitaria*.

Il est inutile de dire qu'elles copient nos Universités populaires. Elles naissent en Espagne quand elles meurent chez nous. Mais elles se flattent de vivre plus longtemps que leurs aînées, en organisant un enseignement suivi et systématique, soit général, soit spécial, dans la persuasion que nos Universités populaires sont tombées parce qu'elles n'avaient pas de plan bien défini, qu'elles traitaient des questions trop disparates et dont quelques-unes intéressaient médiocrement le peuple.

Au demeurant, qui connaît les unes connaît les autres. Il est deux

traits communs qu'il vaut la peine de souligner. D'abord, elles ne s'occupent guère que de la classe ouvrière, le paysan est à peu près oublié; comme si la question sociale était si exclusivement une question ouvrière! En second lieu, elles ont un grand souci d'art : elles s'évertuent à éveiller, dans le peuple, le goût des choses artistiques, afin de lui faire partager ce qu'on appelle d'un grand nom « les jouissances supérieures », en espagnol « participación en los goces de las artes y de la música ». Comme si le goût artistique, le sens esthétique ne présupposait pas une culture générale très affinée !

Voilà l'Université de demain : qui ne voit qu'elle ressemble étrangement à l'Université française d'aujourd'hui, tout comme l'Université espagnole d'aujourd'hui ressemble à notre Université d'hier. Comme toujours, l'Espagne retarde sur nous d'environ un demi-siècle.

Après la question pédagogique, il importe de traiter la question philosophique ou plutôt religieuse; il importe de définir nettement l'esprit de la réforme de l'enseignement. Cette définition tient en un mot : les traditionnalistes veulent que l'Université soit catholique; les progressistes, qu'elle soit neutre (Neutre a le même sens en Espagne qu'en France).

« La Universidad católica, española y libre es mi fórmula » (1), dit M. Menéndez y Pelayo.

Université libre vis-à-vis de l'Etat, non seulement pour des raisons pédagogiques, mais surtout pour des motifs d'un ordre plus élevé. Menéndez y Pelayo ne peut pas pardonner à l'Etat d'avoir imposé, comme unique science officielle et obligatoire, la philosophie éclectique de Victor Cousin et le panthéisme krausiste de Sanz del Rio, et cela au nom de la liberté de la science! N'est-il pas humiliant, dit-il, qu'un ministre quelconque, ou un simple employé de ministère puisse, à son gré ou pour plaire à quelqu'un, choisir en Europe un système souvent démodé, pour en faire la norme de la pensée espagnole! M. Menéndez y Pelayo ne veut pas non plus « d'inspection laïque et incompétente de ministres et directeurs plus ou moins doctrinaires ». « Nul, ajoute-t-il, n'est plus ami que moi de l'indépendance organique des Universités. Mais nul non plus n'est plus partisan que moi de l'intervention continuelle et vigilante de l'Eglise en elles ».

Université espagnole. Espagnole, au sens indiqué plus haut, mais aussi par amour de la tradition catholique. « Des travaux de M. Menéndez y Pelayo sur la philosophie espagnole se dégage une idée générale, qui ne le cède pas en importance à l'idée directrice de Taine, dans ses *Origines de la France contemporaine*. Taine a mis le doigt sur l'erreur initiale des révolutionnaires, qui fut de légiférer pour l'homme

(1) *Heterodoxos*, III, p. 639. Pour le développement de cette formule, cf. pp. 639-640

abstrait et de faire table rase du passé de la France, comme si on pouvait renouveler une société sans tenir compte de sa formation historique. M. Menéndez y Pelayo s'est attaché à prouver qu'une nation ne peut pas plus rompre avec la tradition de sa pensée qu'avec son histoire... Il a rendu un grand service à ses compatriotes, en les invitant à revenir à leurs anciens philosophes. Il ne s'agit pas de restaurer les systèmes d'un Lull ou d'un Vives, mais de retrouver, au contact de leur pensée, les aptitudes propres du génie national, pour aborder ensuite plus utilement l'étude des problèmes modernes » (1).

Université catholique enfin et ce mot résume tout. Qui dit espagnol dit catholique. C'est le catholicisme qui a pétri l'âme espagnole; c'est le catholicisme qui a fait la grandeur de l'Espagne dans le passé, et logique jusqu'au bout, M. Menéndez y Pelayo fait l'apologie, sans restriction, de l'Inquisition espagnole. C'est le catholicisme enfin qui doit présider à tous les progrès dans l'avenir : « Creo que la verdadera civilización está dentro del catolicismo » (2).

Voilà bien la thèse traditionnaliste dans toute sa franchise et toute sa rigueur. La thèse libérale s'oppose à elle terme à terme.

Les traditionnalistes veulent l'Université libérée de l'Etat, mais dépendante de l'Eglise. Les progressistes veulent la libération absolue, l'indépendance complète au for extérieur et au for intérieur. (Ce qu'ils ne refusent pas, c'est le joug du krausisme ou de toute autre hérésie philosophique).

Les traditionnalistes réclament une Université espagnole à tous égards. Les progressistes détournent leurs regards de cette Espagne écrasée de tout temps, disent-ils, sous « la chape de plomb » du cléricalisme, de cette pauvre Espagne dont l'Inquisition a étouffé la pensée et dont le clergé catholique a tari, jusque dans sa source, toute production scientifique. « On peut écrire, prétendent-ils, l'histoire de la science, sans nommer une seule fois l'Espagne » (3). Ils réservent toute leur attention et toute leur tendresse à ces nations, anciennes ou modernes, qui ont joui du privilège de la « pensée libre » et qui doivent, paraît-il, à cette liberté tous les progrès et toutes les gloires.

Les traditionnalistes enfin veulent l'Université, avant tout et par dessus tout, catholique. Les progressistes la veulent neutre, étrangère à toute confession religieuse, laïque. Ils ont tous sur les lèvres le mot de neutralité; tous protestent de leur profond respect pour toute croyance sincère. Nous connaissons depuis longtemps ce refrain. A supposer qu'elle ne fût ni un mensonge, ni une erreur, la neutralité exige des prodiges d'équilibre; peut-on l'attendre d'un tempérament aussi passionné, aussi excessif que le tempérament espagnol? Peut-on

(1) Boris de Tannenberg. *L'Espagne littéraire* (Paris 1908), pp. 143-144.
(2) *Ciencia española*. I. p. 233.
(3) *Ciencia española*. I. p. 206.

l'attendre surtout de gens que l'on sait être krausistes, positivistes ou libres-penseurs ?

Le krausisme, importé en Espagne par Sanz del Rio vers le milieu du dix-neuvième siècle, a régné une trentaine d'années sur la pensée espagnole. On croit rêver, quand on voit un peuple latin et catholique accepter une théorie aussi « absconse », et, en tirer non seulement une philosophie, mais encore une politique, une sociologie, une morale, une religion, je le répète, une religion. Pour propager ce panthéisme humanitaire, les krausistes choisirent le grand moyen, l'École. Favorisés par le pouvoir, ils disputèrent victorieusement les chaires de l'Université de Madrid. Il y eut des alternatives de succès et de revers (de revers, à cause du scandale). Finalement, en 1876, ils furent révoqués ou obligés de démissionner. Alors, ils se réfugièrent dans la pédagogie, comme en une forteresse, et fondèrent la *Institución libre de enseñanza*, type de l'école moderne, de l'école laïque (1).

Dans le programme de cette Institution, publié en 1910, je relève, à la première page, les noms des principaux fondateurs : Laureano Figuerola, Sigismundo Moret, Montero Rios, Nicolás Salmerón, Gumersindo de Azcárate, les deux Giner de los Rios, Eduardo Soler, les deux Calderón, etc. Leur rôle, dans la propagande krausiste, on peut le voir dans le troisième volume des *Heterodoxos* de Menéndez y Pelayo, pages 804-808. Leur rôle dans la propagande pédagogique, on le devine.

Les positivistes et les libres-penseurs, je ne les nomme pas, pour ne pas faire de personnalités et parce qu'ils ne sont pas, comme les krausistes, entrés encore dans l'histoire.

Au train dont marchent les événements politiques en Espagne, il est à craindre que tous ces champions de l'Enseignement laïque ne trouvent, à brève échéance, dans le pouvoir, un puissant auxiliaire.

Ici, comme plus haut, le souvenir de la France se présentera à tous les esprits. Nos voisins nous imitent, et, au point de vue religieux, il est triste de constater, en cette occasion comme en mainte autre circonstance, que la France est le mauvais génie de l'Espagne.

Avions-nous raison de parler de crise? La vieille Université espagnole se meurt. Une nouvelle Université commence à éclore, soucieuse des méthodes scientifiques, avide de progrès. Deux tendances opposées la sollicitent. Conservera-t-elle la tradition littéraire, philosophique et religieuse? Ou bien tentera-t-elle l'aventure de rompre

(1) On y applique la méthode « socratique », la méthode « intuitive ». Ce n'est pas, encore du moins, un établissement d'enseignement supérieur, mais c'est sur ce modèle qu'on se propose de créer l'Université de demain. On y pratique la coéducation « principio esencial del régimen escolar », etc. Cf. programme, 1910.

avec tout le passé, pour s'orienter du même côté que certaines nations européennes? « L'esprit nouveau » l'emportera-t-il sur les croyances séculaires? Grave alternative, qui peut décider de l'avenir de l'Espagne.

Des réformateurs impatients souhaitent un *Sacudimiento*, une explosion violente, une révolution. Ce serait un grand malheur : d'abord, au point de vue pédagogique, parce que l'Université future n'est pas encore prête; ensuite, au point de vue religieux, parce que cette révolution, comme toutes les révolutions espagnoles, se ferait contre le catholicisme et livrerait l'enseignement à la libre-pensée.

Une évolution lente et continue est la condition du véritable progrès. Avec le temps, les passions s'apaisent, les esprits se ressaisissent et comprennent mieux les leçons de l'histoire. L'Espagne pourra ainsi, tout en se perfectionnant, garder son génie et sa foi. « Il est bon et il est juste, dit M. Martinenche, que, dans une Europe en proie au progrès scientifique, l'Espagne conserve un peu de la tradition du Moyen âge. Il suffit qu'en restant elle-même, elle s'accommode aux conditions de la vie moderne, sans renoncer à son trésor de romanesque. L'humanité serait à plaindre le jour où elle ne pourrait plus construire quelques châteaux en Espagne. Avec tous leurs défauts, comme aussi avec leurs qualités réelles de loyauté et de générosité, les Espagnols nous divertissent des Anglo-Saxons. Et ce n'est pas un mince mérite » (1).

A. Dufréchou.

(1) *Propos d'Espagne*, Hachette, 1905, p. 320.

NOTES ET CRITIQUES

R. P. Belliot, O. F. M. *Manuel de sociologie catholique.* Paris, Lethielleux, 1911, in-8° de 690 pages.

C'est une véritable encyclopédie des sciences sociales que vient de nous donner le R. P. Belliot.

Dans une partie historique, l'auteur passe en revue les divers aspects de la question sociale depuis les temps les plus reculés jusqu'à nos jours, insistant surtout sur ce qu'il appelle, assez arbitrairement d'ailleurs, « la période civilisée de l'âge chrétien », période dont il fait coïncider l'apparition avec le début des temps modernes.

Dans une partie théorique, le R. P. Belliot étudie tout d'abord, les bases métaphysique et pratique du droit de propriété; sa première conclusion est que la propriété individuelle est absolument légitime en vertu de la souveraineté appartenant à chaque homme, par droit de nature et de naissance, sur toutes choses en général; cette souveraineté a pour loi externe, la chance, pour loi interne l'activité, et elle se réalise par l'appropriation. Mais l'égoïsme et l'avarice qui sont les plaies presque fatales de la propriété privée, doivent être corrigées par le droit social, qui détermine et défend les droits généraux, collectifs, supérieurs, dont le droit à la vie est comme la synthèse, à l'encontre des intérêts et des égoïsmes particuliers. Ces principes, le R. P. Belliot nous les montre réalisés par le droit chrétien, individuel et social.

L'auteur s'occupe ensuite, dans la même partie théorique, de la formation, de la circulation, de la répartition et de la consommation du capital; il réserve d'importants et très judicieux développements à la question du prêt à intérêt et des titres extrinsèques.

Il traite enfin de l'organisation passée et présente du travail, de sa rémunération selon les principes et selon les faits, et consacre un quatrième chapitre à l'histoire des écoles sociologiques, catholiques, libérales et socialistes.

La troisième et dernière partie du livre est toute pratique; elle catalogue nos principales plaies sociales et elle énumère les principales initiatives, les principales œuvres qui, en France ou à l'étranger, ont pour but de les guérir.

Un tel ouvrage ne peut manquer de rendre de réels services; par le nombre des faits qu'il signale, par la justesse de beaucoup de ses vues, c'est un instrument de travail qui sera extrêmement utile à beaucoup de prêtres et d'hommes d'œuvres. Son utilité eût été peut-être plus grande encore si l'auteur avait pris la précaution de donner une bibliographie qui permettrait de compléter ce qu'il nous dit sur chaque question.

Car, fatalement, un ouvrage qui traite de tant de matières est incomplet et insuffisant par endroits. Quelques exemples, pris çà et là, le montreront :

Certains jugements du P. Belliot sont trop absolus ou trop hâtifs, et par conséquent contestables, tel celui-ci : « L'élévation des droits de l'alcool, nous dit-il (p. 525), n'a d'autre résultat que de faire croître la sophistication des liquides alcooliques de la part des cabaretiers qui réussissent ainsi à maintenir le bon marché de leurs consommations, en sorte que l'alcoolisme en est aggravé dans ses effets, sans être amoindri dans son extension ». Ceci ne concorde guère avec les statistiques récemment publiées dans la *Presse médicale* par le Dr Jacques Bertillon.

Certains silences sont fâcheux. Dans l'énumération des œuvres d'amélioration sociale, sous la rubrique *antialcoolisme*, il n'est pas question de la grande œuvre catholique, *la Croix blanche hâvraise;* au sujet de la lutte contre l'immoralité, il n'est pas fait mention des diverses ligues de la moralité publique, de la *mission Pourésy*, des textes légaux qui permettraient, si nous le voulions, de lutter efficacement contre la licence des rues, de la proposition de loi tendant à donner à certaines sociétés approuvées le droit d'action directe, comme en Angleterre ou aux Etats-Unis, etc...

A signaler quelques erreurs ou omissions d'ordre juridique. Ainsi, (p. 520), l'article 294 du Code pénal nous est représenté comme encore en vigueur, alors que ce texte a été abrogé, d'abord partiellement par l'article 21 de la loi du 1er juillet 1901, puis totalement par l'article 44 de la loi du 9 décembre 1905. Page 532, le seul cas d'électorat, au profit des femmes, qui soit signalé pour la France, est celui des Chambres de Commerce. L'auteur oublie que la loi du 23 janvier 1898 a donné ce droit aux femmes pour l'élection des juges consulaires, que la loi du 27 mars 1907 leur a donné l'électorat et la loi du 15 novembre 1908, l'éligibilité aux conseils de prud'hommes. Pour la compétence de ces conseils (p. 535), il n'est pas tenu compte des articles 32 et suivants de la loi du 27 mars 1907, etc...

Enfin quelques noms propres sont mal orthographiés : *Céret* au lieu de *Guéret* (p 407), *Imbert de la Tour*, pour *Imbart de la Tour* (p. 608), *Velpette* pour *Volpette* (p. 512), *Rubat de Mérac* pour *Rubat du Mérac* (pp. 195-196).

Mais, encore une fois, malgré ces imperfections ou ces lacunes, on peut attendre du livre du P. Belliot de réels services.

Lucien Crouzil.

P. Dudon, *Lamennais et le Saint-Siège* (1820-1834), d'après les documents inédits et les archives du Vatican. Paris, Perrin, 1911, in-8°; xii-444 p.

Les relations de Lamennais avec le Saint-Siège nous étaient principalement connues par son livre sur les *Affaires de Rome*, surtout pour la crise finale qui aboutit à la rupture de leur auteur avec l'Eglise. Trop de raisons commandaient de se défier de ce pamphlet à allures d'exposé objectif. Le mieux eût été encore de pouvoir contrôler ses dires à l'aide de ceux de la partie adverse. C'est ce qu'a fait M. Dudon dans le livre dont on vient de lire le titre. Il s'est

rendu aux archives du Vatican et il a eu la bonne fortune de s'en faire ouvrir même la partie contemporaine, d'accès généralement plus difficile. Il a pu consulter à loisir le *Dossier*, constitué au moment où Grégoire XVI fut amené à se prononcer sur les doctrines du fondateur de l'*Avenir* et de l'auteur des *Paroles d'un Croyant*. Il a pu même remonter plus haut et relever dans ces mêmes archives tout ce que les représentants du Saint-Siège en France avaient envoyé d'informations ou exprimé de sentiments sur Lamennais, ses ouvrages, et son rôle de publiciste entre 1820 et 1834. Notre dépôt des Affaires étrangères lui livrait parallèlement, soit les rapports envoyés par nos ambassadeurs à Rome, soit les instructions reçues par eux à l'occasion des voyages de Lamennais à Rome ou de la publication de ses ouvrages ou articles les plus retentissants. Il y a là plus d'une centaine de documents inédits de nature fort diverse (lettres des nonces, des secrétaires d'Etat, rapports diplomatiques, déclarations de Lamennais, opinions des consulteurs, etc.), d'importance inégale, mais d'un puissant intérêt. Ajouterons-nous que l'auteur a déjà montré par la publication de plusieurs lettres inédites de Lamennais, qu'il vivait depuis longtemps dans la fréquentation intime de son œuvre? On comprendra que de recherches si bien conduites soit sorti un livre remarquable, curieux et, sur bien des points, nouveau.

L'auteur, sans doute, prend bien soin de nous avertir, dès le début, que le sujet n'est pas neuf. Evidemment, les principales péripéties de ce drame, tout comme la catastrophe finale, sont dans toutes les mémoires, mais combien d'incidents peu connus, combien d'influences surfaites, combien d'attitudes dénaturées ou mal comprises apparaissent ici pour la première fois sous leur vrai jour! L'histoire de la « Censure de Toulouse » n'avait été encore racontée, nulle part avec pareille précision ni ramenée comme ici à ses exactes proportions; en revanche, la pression ou les « engagements diplomatiques », auxquels Lamennais attribuait une si grande part de ses malheurs, se réduisent à bien peu de chose quand on voit la forme qu'ils revêtirent et le cas qui en fut fait dans les conseils du Saint-Siège, et je ne dis rien de quantité de renseignements inédits qui rectifient certaines idées courantes et complètent ou renouvellent nos connaisances sur certains épisodes qui ne furent pas sans importance.

La partie la plus intéressante et la plus neuve du livre est bien celle qui a trait à l'examen de l'*Avenir* à Rome, mais on sera heureux de voir dans ce qui précède combien le Saint-Siège était fidèlement informé et sur le caractère de Lamennais, et sur les services rendus par lui à la cause catholique et sur les inquiétudes qu'inspiraient, à bon droit, quelques-unes de ses idées. Quand il eut la malencontreuse inspiration de venir sommer Grégoire XVI de prendre solennellement parti entre lui et ses adversaires ou plutôt de solidariser l'Eglise avec les idées de l'*Avenir*, il ne se heurta donc point, comme on l'a dit, aux préventions étroites d'un vieux Camaldule aussi mal renseigné sur le caractère de son illustre justiciable que décidé à condamner sans rien entendre. La vérité, telle qu'elle apparaît à chaque page de ce livre, c'est que Rome ne se livra qu'à contre-cœur à cet examen si tapageusement réclamé d'elle. Les amis les plus déclarés de Lamennais furent invités à fournir des mémoires justificatifs et le consulteur le plus écouté concluait pour qu'on se bornât à « faire

un bon sermon (aux *pèlerins de la liberté*) et à les recommander à Dieu ». Seules l'indiscrète insistance de Lamennais et ses menaces maladroites obligèrent Grégoire XVI à sortir de sa réserve. C'est ce qu'on sera heureux de trouver ici avec tout le détail des consultations, des délibérations et précautions dont les archives du Vatican nous ont conservé l'écho ou le texte

Si l'effet finalement produit par l'encyclique *Mirari vos* sur Lamennais n'est que trop connu, on apprendra mieux, grâce aux documents ici produits, par quelle série de restrictions, de réticences, et d'interprétations subtiles il revient peu à peu sur son adhésion de la première heure, jusqu'au jour où il jette le masque par la publication des *Paroles d'un Croyant*.

Il va sans dire du reste que M. D. n'intervient pas au procès au seul titre de greffier content de produire ou de lire des pièces nouvelles. Il entend bien faire œuvre de juge: et il en exerce le rôle avec la sérénité d'un historien aussi jaloux d'arracher aux textes tout leur secret que de justifier la conduite de Rome à l'égard de son malheureux héros. Il ne se défend point d'avoir éprouvé pour lui « dans le meilleur de son âme une forte secousse d'admiration et de pitié »; mais il n'en démolit pas moins pièce à pièce la légende d'un Lamennais méconnu et impitoyablement rudoyé. Son enquête, poursuivie jusqu'à notre époque, ne laisse guère subsister davantage l'opinion qui a voulu faire de Léon XIII « une sorte d'exécuteur testamentaire des plus grandes initiatives du fondateur de l'*Avenir* ». Ces vues doctrinales qu'on ne peut que signaler ici achèvent de donner son caractère à ce livre qui doit, selon les termes mêmes de l'auteur, « servir à affiner et affermir le sens catholique des lecteurs croyants ».

A. Degert.

Charles Sainte-Foi, *Souvenirs de jeunesse* (1828-1835), publiés avec une introduction et des notes par Camille Latreille. Paris, Perrin, 1911, in-8°, 454 pp.

C'est encore de Lamennais, de Lamennais intime et de Lamennais chef d'école que nous entretient principalement, en ses *Souvenirs de jeunesse*, Charles Sainte-Foi, de son vrai nom Eloi Jourdain. Quoique inédits, ces *Souvenirs* n'étaient pas inconnus. Quelques pages en avaient été déjà publiées et c'étaient même ces fragments qui avaient fait vivement désirer la publication totale. M. C. Latreille doit être d'abord remercié pour avoir donné satisfaction à notre curiosité. Il n'a pas cru cependant devoir livrer à la publicité la totalité du manuscrit que lui avait confié la nièce de l'auteur. En dehors de quelques prières entremêlées au texte, il a élagué certaines longueurs et supprimé entièrement tout ce que Charles Sainte-Foi racontait de son voyage en Bohême et en Galicie. Toutes ces amputations ne sont pas également expliquables, d'autant que certaines des pages supprimées « contiennent encore, au dire de M. Latreille lui-même, bien des détails intéressants ». Il est regrettable que M. C. Latreille n'ait pas jugé à propos de nous dire les raisons de ces suppressions ni de marquer leur place dans le texte qu'il nous livre. Son devoir d'éditeur ne l'obligeait-il pas aussi de rechercher à

quelle époque et dans quelles conditions Ch. Sainte-Foi avait rédigé ses *Souvenirs?* Il nous apprend bien qu'il les avait commencés avant 1849, et il est visible que sur certaines questions, ils nous livrent la pensée murie et réfléchie de leur auteur plutôt que la vision directe des hommes et des choses; encore eût-il été bon de rechercher dans quelle mesure celle-ci avait été réfractée par celle-là.

Sous le bénéfice de ces réserves préliminaires, il n'y a que justice à reconnaître le puissant intérêt des *Souvenirs* de Charles Sainte-Foi. Aucun biographe de Lamennais ne nous avait encore fait pénétrer aussi avant dans l'intimité de sa vie quotidienne, aux jours de sa grande célébrité. Ce qui nous est montré ici, ce n'est pas seulement « le grand génie » tout entouré de gloire et d'admiration, ou le chef d'école docilement écouté, mais l'homme de société charmant et séducteur, le commensal familier et bonhomme qui quitte sa redingote grise ou son chapeau de paille jaune pour jouer aux barres ou à Colin-Maillard, le directeur d'études à peu près indifférent aux procédés de travail de ses disciples pourvu qu'ils acceptent sa théorie du sens commun et se proposent de servir l'Eglise de leur mieux... L'admiration que Charles Sainte-Foi éprouva dès la première heure ne paraît pas cependant l'avoir aveuglé sur les défauts du maître vénéré; ses jugements attestent qu'il sut garder alors, ou retrouver plus tard, autant d'indépendance que de clairvoyance.

Après le maître, l'auteur des *Souvenirs* nous trace au naturel le portrait de ses principaux disciples tels qu'il les connut à la Chesnaie ou à Malestroit jusqu'au jour où les incertitudes de sa vocation et les événements de 1830 le décidèrent à quitter le groupe Lamennaisien.

Après quelques mois de séjour à Paris, il entreprit à travers l'Allemagne un long voyage dont le récit remplit la seconde partie du volume. Des facilités diverses lui permirent d'entrer en relations avec presque toutes les célébrités d'alors. Il en profita pour visiter ainsi Gœrres, Dœllinger, Baader, Schelling, Tieck, Jarcke, Philipps, Savigny, Ranke, Al. de Humbold, Schleiermacher et Metternich, pour ne nommer que les principaux. Sur chacun d'eux, il nous apprend ici et ce qu'il a entendu dans leur entourage, et ce qu'il a vu de ses yeux; il mêle à ses confidences personnelles des réflexions ou des appréciations toujours instructives et judicieuses sur le mouvement littéraire ou artistique dont l'Allemagne du nord est alors le théâtre. Quand on les lit sous la forme où nous les présente M. Latreille, il est bien difficile de ne pas souscrire au jugement qu'en portait Louis Veillot : « Dans leur abandon, les confidences d'Eloi Jourdain sont un livre exquis, plein d'observations fines, de portraits excellents... un livre où se révèle le meilleur et le plus loyal cœur dont on puisse désirer l'affection ».

M. C. Latreille a éclairé le tout d'une annotation qui eût pu être plus abondante et parfois plus précise, mais qui n'en offrira pas moins un secours précieux aux lecteurs peu familiarisés avec le milieu catholique ou allemand, au milieu duquel se déroule le récit de Charles Sainte-Foi.

A. Degert.

Abbé E. Fleury. — I. *Hippolyte de la Morvonnais, Etude sur le romantisme en Bretagne*, in-8°, 588 pages. — II. *Hippolyte de la Morvonnais, Œuvres choisies, avec des notes explicatives*, in-8° 150 pages. Paris, Champion, 1911.

M. Abel Lefranc souhaitait que le « frère » de Guérin eût, lui aussi, « une biographie et une édition nouvelle ». Les deux thèses de M. l'abbé Fleury ont suivi presque aussitôt le beau livre de M. Lefranc, *Maurice de Guérin*. Taine serait satisfait : M. l'abbé F. n'est pas seulement un homme de science et de goût, il naquit au pays de La Morvonnais. Le poète et le critique ont ainsi vécu dans les mêmes paysages. Ils ont, l'un et l'autre, « promené leurs rêveries » sur les hauteurs de Brandefer; ils se sont assis « sur les sables blonds » de Vauvert; leurs yeux ont contemplé depuis le vieux couvent des Carmes; ils ont ressenti, aux mêmes endroits, le « poétique pouvoir » de la lande et de la mer. Pour « Marie », elle fut la plus belle inspiration de La Morvonnais :

Je regardai ma fille : elle était blanche et rose;

et nul n'a aidé M. l'abbé F. comme le fils de « Marie ». Le « pauvre ermite des grèves » pouvait-il trouver un plus sûr observateur de son âme, de sa pensée et de la genèse de son œuvre? Il écrivait à G. Sand : « Vous, Madame, vous comprendrez que l'on peut aimer ce coin de terre, comme l'on aime les plus saintes choses de l'âme. Il y a dans le paysage des vertus, des énergies poétiques, sympathiques, consolantes, où l'âme qui voit par delà les surfaces se nourrit et trouve une vie toute glorieuse. Un homme de génie a dit que des perspectives diverses et illimitées de la mer se dégage un esprit, un arome qui développe en nous l'amour de l'humanité. Il est certain que le spectacle de la mer développe l'amour des grandes choses, et y a-t-il une chose qui soit grande d'une véritable et impérissable grandeur, si au fond elle ne tend à inspirer l'amour des hommes et la confiance en Dieu? » Ce La Morvonnais, mystique, humain, chose de la Bretagne et, aussi, de l'amitié, on le voit se déplier dans la première partie, la meilleure, du livre de M. Fleury.

M. Fleury nous présente ensuite l'œuvre de La Morvonnais et en dégage les idées littéraires, politiques, sociales, philosophiques et religieuses. Peut-être aurait-il pu marquer avec plus de précision jusqu'à quel point « le lakiste des mers » dépend de Wordsworth et de Sainte-Beuve. La Morvonnais qui juge secondaire dans le poète la versification et l'art, déclare à la même époque cependant que pour obtenir la gloire il faut unir la beauté morale et la beauté artistique. Une étude plus penchée aurait peut-être manifesté pourquoi tout de même il s'exprime en vers et par quel art, qui n'est pas celui des autres poètes, il a cherché l'immortalité. Sans doute aussi eût-elle montré dans cette théorie une influence Saint-Simonienne, celle qui, vers 1830, enlevait Sainte-Beuve à « l'art pur » pour le donner à « l'art rayonnant le sentiment de l'humanité progressive ». Enfin, la philosophie religieuse de La Morvonnais, philosophie si peu catholique d'un catholique fervent, n'est-elle bien que la rêverie d'un poète? Mais lorsque M. Fleury « abandonne à d'autres — plus habiles ou plus sûrs d'eux-mêmes — le soin de juger », il témoigne d'une excessive modestie.

En revanche, son analyse est excellente, détaillée, claire, judicieuse, émue. Elle accroîtra, selon son désir, le nombre des « amis inconnus » auxquels le poète dédiait ses vers. Elle montre que La Morvonnais ne méritait pas l'oubli où le jetèrent, de bonne heure, le souvenir de La Mennais et de Guérin et son éloignement de Paris, hors duquel point de salut pour la gloire. A la vérité, il y a beaucoup d'utopie, il y a de la bizarrerie dans les idées de La Morvonnais, et il a trop souvent oublié « qu'en France on n'arrive au beau qu'avec des lignes terminées ». Il faut cependant reconnaître dans le penseur et le poète une originalité qui aurait dû survivre. Il représente, dans l'intense mouvement social de l'époque, « l'harmonien » catholique, et, dans le romantisme, l'églogue agrandie qui, au lieu de Philis ou Toinon, a pour objet la famille, la nature et Dieu, c'est-à-dire l'homme tout entier, et qu'inspire non point la religiosité, mais la vraie pratique religieuse :

Poète du foyer, j'y planterai la croix.

Aussi devons-nous louer M. Fleury de nous avoir rappelé, si heureusement, pour ses défauts comme pour ses qualités, celui dont un contemporain que je soupçonne d'enthousiasme écrivait : « Qu'importe, après cela, quelques défauts?... Un poète nous est né parmi les pasteurs. Que nous faut-il de plus? Gloire à Dieu! »

P.-J. MONBRUN.

Abbé E. DEBIZE, missionnaire diocésain de Paris, *L'éducation de la charité*. Paris, de Gigord, 1911, in-12, 126 pages. Prix : 1 fr. 25.

Y a-t-il un art de la charité ? Y a-t-il des méthodes pour donner au dévouement plus de clairvoyance et de durée ? Y a-t-il des procédés pour rendre plus efficace et plus salutaire le soulagement des pauvres ? Ne suffit-il pas au chrétien convaincu du devoir social de la charité d'aller aux souffrants avec sa générosité naturelle et de suivre les inspirations de son cœur ? M. l'abbé Debize pense qu'il est nécessaire de faire l'*éducation de la charité*. Pour établir cette nécessité, il a composé une brochure qui sera très utile aux membres des conférences de Saint Vincent de Paul, aux dames du monde qui s'occupent d'œuvres d'assistance, à toutes les personnes qui, par situation ou par attrait, organisent des secours pour les déshérités du sort. Bien des groupes sociaux, en France et dans les pays anglo-saxons, affirment le besoin de préparer l'action sociale; les congrès d'hommes et de femmes en proclament la nécessité. M. Debize apporte son concours à ces apôtres de la charité.

Sa brochure n'est pas un *Manuel d'œuvres* à formules techniques ou administratives; il serait plus exact de la considérer comme une introduction philosophique à tout *guide pratique* d'action sociale. Les considérations d'ordre psychologique, économique ou théologique qu'elle renferme font comprendre ce qu'est le pauvre, ce qu'il vaut, ce qu'il veut, ce qu'il souffre de son entourage et de la société; elles expliquent ses haines, ses préjugés, ses revendications; elles indiquent les causes de ses maux et les remèdes qu'il conviendrait d'y apporter. « Jésus dans le pauvre » est le sujet de la dernière des six conférences contenues dans l'ouvrage : « l'éminente dignité des pauvres » y est exposée avec des accents capables d'émouvoir les cœurs les plus durs.

T. CHEMINAT.

CHRONIQUE DE L'INSTITUT CATHOLIQUE

Nos Conférences. — M. le Chanoine Maisonneuve a repris la série de ses conférences sur Bossuet, en traitant les sujets suivants :

26 février : *Bossuet et le Protestantisme.*

8 mars : *Bossuet et le Gallicanisme.*

12 mars : *Le Jansénisme; la morale de Bossuet.*

M. Louis Théron de Montaugé s'est proposé de traiter en quatre leçons de la poésie chrétienne contemporaine. Voici les sujets déjà exposés :

1er mars : *Poésie chrétienne, rôle actuel, manifestations caractéristiques, dans l'œuvre de Paul Verlaine, de MM. Edmond Rostand et Louis Mercier.*

9 mars : *L'œuvre de l'abbé Barthès.*

16 mars : *L'œuvre de Louis Le Cardonnel.*

Le vendredi 15 mars, M. l'abbé Médan, professeur au collège de Gimont, a parlé sur *Chantecler, coq gascon.*

Enfin, le 6 et le 11 mars, deux conférences sur *le chant grégorien*, accompagnées de chants exécutés par la *Schola* de l'Institut, ont été données par Dom Maur Sablayrolles, O. S. B. Sa Grandeur Monseigneur l'Archevêque de Toulouse avait bien voulu honorer de sa présence la dernière de ces conférences.

Extension universitaire. — Une conférence sur la *navigation aérienne et sous-marine* a été donnée le vendredi 1er mars, devant l'Union paroissiale de Saint-Etienne, à Toulouse, par M. l'abbé Carrière, docteur ès sciences et professeur de physique à notre Ecole supérieure de Sciences.

Fête de Saint-Thomas. — Le jeudi, 7 mars, l'Institut catholique célébrait la fête de son glorieux patron, Saint Thomas d'Aquin, dans la basilique Saint-Sernin, auprès des reliques du saint Docteur. Monseigneur l'Archevêque, chancelier de l'Institut, qui ne néglige aucune occasion de témoigner sa bienveillante sympathie à notre œuvre, présidait l'office du soir. Le panégyrique a été prêché par M. le chanoine Magaud, supérieur des missionnaires de Clermont-Ferrand.

Remerciements. — Les sœurs de M. le chanoine Courau, ancien curé de Notre-Dame du Taur, viennent de faire don à l'Institut catholique de la bibliothèque de leur frère. Nous prions Mlles Courau de vouloir bien agréer l'expression de notre vive et respectueuse gratitude.

Toulouse. — Imp. Saint-Cyprien, Nauze, *imp.* *Le Gérant :* Nauze.

SAINT CHARLES BORROMÉE ET LE CLERGÉ FRANÇAIS

Est-il besoin de rappeler ici que le 1er novembre 1910 ramenait le troisième centenaire de la canonisation de saint Charles Borromée? Pie X avait signalé l'événement à l'attention du monde catholique par ses lettres *Editae saepe Dei* dont on n'a pas oublié l'énorme retentissement. Cet anniversaire trois fois séculaire fut, à Milan, l'occasion de fêtes magnifiques que nous n'avons pas à décrire ici. Nous voulons seulement en retenir ce fait que l'histoire et la littérature furent de la partie; elles rivalisèrent à qui évoquerait plus fidèlement les souvenirs ou raviverait plus nettement les impressions de l'œuvre si puissante, si variée et si féconde du grand archevêque de Milan.

Dans ces études dont la meilleure part a paru dans la *Scuola cattolica* (1) de Milan, j'ai vainement cherché quelque allusion à l'influence que saint Charles exerça sur le clergé français. Et cependant cette influence fut réelle, considérable même, et aucun historien soucieux de dégager les divers éléments qui entrèrent dans le mouvement de rénovation catholique dont notre XVIIe siècle fut la résultante ne saurait la passer sous silence. C'est cette influence que nous voudrions essayer de mettre en lumière dans les quelques pages qui vont suivre.

***

Si précoces et si actifs que puissent paraître les efforts tentés par le jeune cardinal Borromée, en qualité de secrétaire d'Etat de son oncle Pie IV, pour raffermir en France la cause catholique et y faire pénétrer la vraie réforme religieuse, nous n'osons pas dater de cette époque ni attribuer à son action directe

(1) Tout un numéro double (juillet-août 1910) a été spécialement consacré à *San Carlo Borromeo nel terzo centenario della canonizazione* MDCX-MDCMC.

l'influence que nous prêtons à saint Charles. Certes la France a attiré l'attention particulière de Pie IV. Il a travaillé par tous les moyens en son pouvoir à y organiser la lutte contre les protestants; il a même dans ce but recouru parfois à des mesures un peu rudes, comme le jour où il déféra à l'Inquisition romaine huit prélats français dans un procès mémorable dont nous avons raconté ailleurs les curieuses péripéties (1). Ces procédés étaient assez dans la manière de Charles Borromée pour qu'on fût tenté *a priori* de lui en attribuer la principale part. La correspondance qu'entretiennent alors avec lui le cardinal Hippolyte d'Este, légat auprès de la cour de Charles IX (2), et l'évêque de Chisame, Prosper de Sainte-Croix, également nonce en France (3), confirme de tous points cette induction. On y voit, à chaque page, les représentants du Saint-Siège, stimulés par les incitations du secrétaire d'Etat, s'appliquer à combattre le prosélytisme huguenot, à solliciter contre ses agents les défaveurs ou les rigueurs de la cour, gourmander les tolérances ou les complaisances de celle-ci, recueillir des informations sur les évêques douteux ou tièdes ou suspects (4).

Après 1563, une nouvelle mission est imposée au nonce : il doit obtenir de la cour son consentement à la publication officielle du concile de Trente, et il multiplie dans ce sens les visites et les instances auprès de Catherine de Médicis et de son conseil (5). Malheureusement procès ni sollicitations n'obtinrent aucun effet. Du moins quand, à la mort de Pie IV, Charles Borromée quitta la secrétairerie d'Etat, aucun des résultats

(1) A. Degert, *Procès de huit évêques français suspects de calvinisme*, Paris, 1904 (tirage à part de la *Revue des questions historiques*).

(2) Elle a été publiée dans les Baluzii *Miscellanea*, édités par Mansi, Lucae, 1764, t. IV, pp. 377-439.

(3) Publiée d'abord par Aymon, La Haye, 1710, puis par Cimber et Danjou dans le tome VI (1re série) des *Archives curieuses de l'Histoire de France*. Paris, 1835.

(4) Voir notamment *Miscellanea*, t. cité, pp. 380, 387, 394, 400, 405 et *Archives curieuses*, t. VI, pp. 3, 34, 37, 39, 68, 95.

(5) Cf. *Arch. curieuses*, t. VI, pp. 155, 159, 165; Mignot, *Histoire de la réception du concile de Trente dans les différents Etats catholiques*. Amsterdam, 1756, t. I, pp. 198, 202, 368.

poursuivis par lui n'étaient atteints et nous pouvons même ajouter qu'ils ne devaient pas l'être plus tard.

Retiré dans son diocèse de Milan, le zélé cardinal n'avait plus à étendre sa sollicitude sur les églises de la chrétienté. Cependant une occasion s'offrit à lui de faire servir au profit de l'Eglise de France son autorité personnelle et l'ascendant de sa dignité. Il n'eut garde de la négliger.

A la mort de son frère Charles IX, Henri III, qui s'en venait de Pologne, passa par le Milanais. L'archevêque de Milan lui rendit visite à Monza. Depuis près de dix ans qu'il gouvernait en personne son vaste diocèse, sa réputation de sainteté s'était répandue au dehors. Henri III lui témoigna les plus grands égards et fut profondément édifié de sa piété et de toute sa conduite. Il passa quelques heures avec le saint cardinal, et celui-ci en profita pour lui donner quelques avis « pour la conduite de sa vie particulière et pour le gouvernement de son royaume. Il lui recommanda entre autres choses la défense de la religion catholique comme celle qui était la pierre fondamentale de son royaume et il l'exhorta d'en être le protecteur et de travailler généreusement à l'étendre le plus qu'il pourrait dans tous ses Etats (1) ».

Ces paroles du pieux archevêque firent grande impression sur le monarque. « Il reçut ses avis avec respect et témoigna toujours depuis avoir une singulière vénération pour ce saint cardinal (2). » A la nouvelle de sa mort il manifesta un vif déplaisir et déclara que si tous les prélats d'Italie étaient semblables en vertu et en sainteté au cardinal Borromée et à l'évêque de Rimini (3) « il ne nommerait jamais que des Italiens aux bénéfices de son royaume (4) ».

Faut-il voir là un regret pour le passé, un engagement pour l'avenir? Nous ne savons. Toujours est-il que les nominations

(1) *Vie de saint Charles Borromée*, traduite de l'italien de J. P. Giussano, par Edme Cloyseault, Avignon, 1824, t. I, p. 327.

(2) *Ibid.*

(3) J.-B. Caselli, ancien vicaire général de saint Charles, mort récemment en France, où il était nonce du pape.

(4) Giussano-Cloyseault, t. II, p. 209.

épiscopales (1) faites par Henri III ne furent ni pires ni meilleures que celles des autres rois, et s'il éleva en particulier quelques Italiens (2) sur des sièges français, il ne paraît guère que ces choix lui aient été dictés par la pensée de donner des imitateurs à saint Charles Borromée ou à l'évêque de Rimini.

Si l'esprit de saint Charles devait un jour pénétrer le clergé français, il était bien établi que l'action des pouvoirs publics n'y serait pour rien. Il ne devait tenir son succès que de lui-même, du libre assentiment des évêques, de l'attrait qu'exercerait sur eux le prestige de sa sainteté.

* * *

Ce prestige un des premiers à le subir fut l'archevêque d'Aix, Alexandre Canigiani. Nommé ou plutôt accepté pour ce siège par Henri III, sur la résignation de son parent Julien de Médicis, il vivait au moment de sa promotion sous la conduite de Charles Borromée (3). Il rapporta de cet entourage, qu'on a pu appeler un séminaire d'évêques (4), la résolution de prendre pour modèle dans les fonctions qui lui étaient confiées le saint archevêque de Milan.

L'occasion s'offrit bientôt à lui de faire bénéficier le clergé de France tout entier de ses pieuses résolutions. Envoyé par le clergé de sa province à l'assemblée générale de Melun (1579), il fut nommé président d'une commission chargée d'établir l'uniformité dans certaines pratiques des administrations épiscopales et de dresser « un formulaire qui pourrait servir à tout le clergé de France des visites..... des synodes provinciaux, de l'établissement des séminaires, etc., (5) ». A côté de certaines

(1) On peut voir les plaintes de l'Assemblée de Melun sur les nominations épiscopales d'Henri III, dans la *Collection des Procès-verbaux des Assemblées générales du clergé de France*. Paris, 1767, t. I, p. 132.

(2) Citons entre autres : Julien de Médicis à Albi, Luc Alamanni à Mâcon, Charles Bony à Angoulême, Pompée de Périllo à Apt, Antoine de Cuppis à Sisteron, et Canigiani à Aix, dont il va être question.

(3) Pitton, *Annales de la sainte Eglise d'Aix*. Lyon, 1668, p. 236.

(4) Giussano-Cloyseault, t. I, p. 99.

(5) *Procès-verbaux des Assemblées générales*, t. I, p. 135.

prescriptions empruntées directement au concile de Trente (1) il en est d'autres qui trahissent la marque évidente d'une origine milanaise (2) et on ne voit guère qui aurait pu la faire connaître à la commission (3), en dehors de l'archevêque d'Aix.

De retour dans son diocèse, Canigiani y tenait un concile dont plusieurs décrets reproduisent, parfois littéralement, les meilleures dispositions des conciles tenus par Charles Borromée. On n'a pour s'en convaincre qu'à comparer, par exemple, les conseils donnés aux évêques, dans le IV[e] concile de Milan et dans celui d'Aix (4). Les décrets relatifs aux vicaires forains, à la pratique du sacrement de pénitence prêtent également à d'intéressants rapprochements (5). Le concile d'Aix débute aussi par un appel pressant au roi en faveur de la publication du concile de Trente; il organise l'enseignement de la doctrine chrétienne; il insiste sur la lecture des livres prohibés, tout autant de dispositions fréquentes dans les conciles de saint Charles, mais absentes ou à peine indiquées dans les autres conciles français tenus à la même époque.

Avant de mourir en Italie, où les guerres civiles l'avaient contraint de se retirer (6), Canigiani put voir un autre évêque français partager son admiration pour saint Charles Borromée. En Italie et à Rome où sa dignité de cardinal et ses missions diplomatiques l'amenaient souvent, François de Joyeuse, archevêque de Toulouse, avait pu recueillir encore tout vibrant l'écho des exemples et des enseignements de saint Charles. Toujours est-il que le concile qu'il tint à Toulouse en 1590 accuse en plusieurs

(1) Par exemple, celles qui ont trait à la résidence des évêques et à la visite des diocèses.

(2) Notamment celles qui concernent les vicaires forains et les séminaires; le programme des études est ici plus développé que dans le chapitre XVIII *Cum adolescentium aetas* de la sess. XXIII du concile. Cf. *Mémoires du clergé de France*. Paris, 1268, t. II, col. 561 et suiv.; les autres articles se trouvent chez Odespun, *Concilia novissima Galliae*. Paris, 1652, p. 85.

(3) Les autres commissaires furent les évêques de Nevers, de Saint-Brieuc, de Mirepoix et l'abbé de Citeaux.

(4) Harduin, *Acta conciliorum*. Parisiis, 1714, t. X, c. 894 et c. 1545.

(5) *Id.*, c. 672, 1577; c. 848, 1530; c. 852, 1535.

(6) Albanès, *Gallia christiana novissima*, *Aix*, Montbéliard, 1895, t. I, p. 127.

endroits l'influence de ceux de Milan. Les devoirs des évêques, l'institution et les pouvoirs des vicaires forains, l'organisation de l'enseignement de la doctrine chrétienne y sont tracés en termes manifestement empruntés aux conciles Milanais (1).

Le cardinal de Joyeuse semble avoir puisé aussi dans son culte pour saint Charles son zèle pour la fondation des séminaires. Avant même de tenir le concile où il devait être instamment recommandé aux évêques de procéder au plus vite à l'institution de ces pieux et utiles établissements, il avait commencé lui-même par en ouvrir un à Toulouse (2). Pourvu un moment du siège d'Ostie et Velletri comme doyen du Sacré Collège (1612), il y marqua son court passage par l'érection d'un autre séminaire (3). Transféré à Rouen, il y donne une nouvelle preuve de son zèle pour l'éducation ecclésiastique en fondant le séminaire *Joyeuse* qui devait durer jusqu'à la Révolution.

Quelle que fût leur admiration pour la personne et la doctrine de saint Charles, ni l'archevêque d'Aix ni le cardinal de Joyeuse ne jugèrent à propos d'en faire confidence au public. Pour saisir dans leur conduite ou leurs écrits les traces de l'influence de Charles Borromée, il faut être averti de par ailleurs ou se livrer à de minutieux rapprochements de textes entre leurs conciles et ceux que tint l'archevêque de Milan.

C'est que, pour évidentes que fussent les grandes vertus et les mérites de Charles Borromée, sa réputation n'avait presque pas pénétré en France : du moins sa sainteté n'y pouvait obtenir tout son rayonnement ni présenter toutes les garanties d'authenticité que du jour où l'Eglise aurait inscrit son nom sur le catalogue des bienheureux. Les premières démarches en ce sens

(1) Nous avons dû renoncer à exposer face à face les textes que nous visons ici; cela tiendrait trop de place, mais on peut comparer chez Hard, t. X, pour les évêques, Ier concile de Milan, c. 894, c. 895, concile de Toulouse, c. 1787, 1788; pour les vicaires forains, 1er concile de Milan, c. 672, concile de Toulouse, c. 1795; pour la doctrine chrétienne, IIIe, IVe, Ve conciles de Milan, c. 767, 837, 963 et concile de Toulouse, c. 1809; pour les séminaires, Ve concile de Milan, c. 1040, concile de Toulouse, 1812.

(2) L'histoire en a été écrite par J. Lestrade, *Le séminaire du cardinal de Joyeuse*. Toulouse, 1906.

(3) *Analecta juris pontificii*, 1858, col. 282.

ne furent faites qu'au commencement du XVII^e siècle. L'instruction de cette affaire fut bientôt confiée à la Congrégation des rites. Elle aboutit à la canonisation de Charles Borromée, le 1^er novembre 1610 (1).

A quelques-unes des enquêtes et études poursuivies devant la Congrégation des rites avait pris part, comme membre de cette congrégation, le cardinal François de Sourdis, archevêque de Bordeaux. Il s'intéressait déjà à Charles Borromée comme à son prédécesseur dans le titre cardinalice de Sainte-Praxède; mais ce qu'il apprit dans le procès préparatoire à la béatification fut pour lui une véritable révélation. « Comme Saul sur le chemin de Damas, dit son biographe, il fut subitement éclairé d'une lumière intérieure (2) ». Toujours est-il qu'il se prit d'une exceptionnelle vénération pour le grand archevêque de Milan qui élevé comme lui au cardinalat au moment où il sortait à peine de l'adolescence avait su rétablir la discipline dans son clergé et faire revivre la foi, la piété et les bonnes mœurs dans tout un vaste diocèse. Il étudia sa vie de près, il lut ses ordonnances et forma la résolution de se conduire en tout d'après les leçons et les exemples de ce prince de l'Eglise que le pape Paul V dans sa bulle de canonisation devait proposer comme le « modèle des pasteurs ». Peu après il revenait à Bordeaux et avait la joie d'y apporter avec lui une relique bien propre à lui rappeler ses engagements et à raviver son culte pour Charles Borromée, à savoir le rochet dont le saint était revêtu quand il fut percé par un de ses ennemis d'un coup d'arquebuse et dont le neveu du pape Grégoire XIV lui avait fait don (3).

Dès lors, il commençait par régler sa maison selon les prescriptions de saint Charles (4), dont il plaça l'image dans tous les appartements à la meilleure place, et il bâtit un hôpital

(1) Cf. Ch. Quesnel, *Le cardinal Frédéric Borromée*. Lille, 1890, pp. 77 et suiv.

(2) Ravenez, *Histoire du cardinal François de Sourdis, archevêque de Bordeaux*. Bordeaux, 1867, p. 33.

(3) *Ibid.*

(4) Ravenez, p. 45.

en son honneur (1). Mieux encore en vue de l'organisation et de la réformation de son diocèse, il porte coup sur coup une série d'ordonnances où il se réclame expressément du nom et de l'autorité de saint Charles. Quand il institue les Vicaires forains et détermine leur puissance, « nous avons estimé, dit-il (2), qu'il était très expédient de dresser des congrégations à l'imitation de celles que le bienheureux Charles cardinal Borromée à instituées au diocèse de Milan ». Et pour donner des règles à ces congrégations foraines, il les dresse encore « à l'instar de celles qui on été pratiquées avec un très grand fruit par saint Charles Borromée, archevesque de Milan » (3). S'il se montre tout particulièrement préoccupé de bien organiser l'enseignement du catéchisme de la doctrine chrétienne et de retirer son peuple « de ses folies », c'est qu'il est, déclare-t-il (4), « désireux de faire cesser ces dissolutions et débauches en ensuyvant l'exemple des confrairies de la doctrine chrétienne tant salutairement inventées par le grand saint Charles Borromée au diocèse de Milan ».

Ces règlements et bien d'autres que nous n'avons pu signaler ici, le cardinal de Sourdis les « avait ordonnés, comme dit Lopez, l'historien bordelais, sur les règlements établis par saint Charles Borromée ». Le diocèse de Bordeaux ne devait pas être seul, du reste, à en recueillir les fruits. Ils avaient été imprimés et le même historien pouvait dire, une soixantaine d'années plus tard, que « plusieurs évêques s'en étaient servis comme de modèle à ceux qu'ils ont establis dans leurs diocèses (5) ». Avec eux et par eux, c'était donc l'esprit même de saint Charles qui rayonnait à travers les diocèses de France.

Ce rayonnement allait même s'accroître par le fait de la sanction que devait leur donner en 1624 le concile provincial

(1) Lopez, *L'Eglise métropolitaine et primatiale de Saint-André de Bourdeaux*, réédition Callen. Bordeaux, 1884, t. II, p. 366.

(2) *Recueil des ordonnances, mandements et lettres pastorales des archevêques de Bordeaux*. Bordeaux, 1848, p. 40.

(3) *Id.* p. 41.

(4) *Id.* p. 52.

(5) Lopez, t. II, p. 370.

qui fut tenu par le cardinal de Sourdis, s'il faut en croire Lopez, « pour donner plus de poids à ces règlements (1) ». Mais ce concile devait dépasser en importance les conciles provinciaux ordinaires. Avant même que les actes en eussent été approuvés par le Saint-Siège (2), le cardinal de Sourdis les communiquait à l'assemblée générale du clergé de France, alors très préoccupée de reprendre l'usage des conciles provinciaux. L'archevêque de Rouen, François de Harlay, qui avait été chargé de fournir à ce sujet quelques indications à l'Assemblée, se contenta de renvoyer ses collègues aux actes du concile de Bordeaux. « Ayant lu, dit le procès-verbal (3), tout le contenu dudit concile, il estime qu'il ne peut rien s'y ajouter, comprenant tous les bons et importants règlements qui regardent la discipline ecclésiastique, exhortant tous les seigneurs archevêques présents de ne tenir point en leur concile autre ordre que celui qui a été tenu dans ledit concile de Bordeaux, lequel, par l'approbation de tout le clergé du royaume, mérite de tenir lieu de concile national ». Et pour répondre aux vœux de l'assemblée, le cardinal faisait imprimer en 1625 les actes de son concile. A quelques divergences près, on pouvait trouver ici encore quelque écho des derniers conciles milanais de saint Charles.

Mais déjà la connaissance de l'œuvre de Charles Borromée n'en était plus en France à dépendre du succès d'un livre plus ou moins apprécié ou discuté. « Dans nos pays et dans toute la France, écrivait dès le 29 février 1616, François de Sales, la gloire de ce saint et la dévotion qu'on lui porte s'étendent et se propagent avec une admiration et une tendresse toute cordiale pour sa sainteté si parfaite (4) ». Le trop modeste prélat aurait pu ajouter qu'il avait grandement contribué pour sa part à cette diffusion; il avait conçu de bonne heure une grande dévotion pour le grand archevêque de Milan même avant sa cano-

(1) Lopez, t. II, p. 372.

(2) Ils ne devaient même jamais l'être sans restriction. Cf A. de Lantenay, *Mélanges de biographie et d'histoire*. Bordeaux, 1885, p. 274.

(3) *Procès-verbaux des Assemblées générales*, t. II, p. 488.

(4) Lettre au cardinal F. Borromée, dans *Œuvres complètes de saint François de Sales*. Paris, Vivès, 1858, t. VI, p. 357.

nisation (1). Il s'était rendu en pèlerinage à son tombeau (2), il recevait ses reliques avec reconnaissance et honneur. Il avait lu son histoire; il en conseillait la lecture aux autres surtout aux évêques et il était si familiarisé avec la vie de ce saint qu'il en citait fréquemment des traits dans ses lettres, ses traités et même ses sermons (3).

Il conseillait lui-même aux évêques de se former à la prédication sur les exemples de ce « modelle d'un vray pasteur (4) », ou plutôt il leur faisait une obligation de s'inspirer dans la conduite ou dans l'administration de leur diocèse des règlements établis par saint Charles à Milan. « Le *Decreta Ecclesiae Mediolanensis* vous est nécessaire, écrivait-il à l'un d'eux (5) en 1603, mais je ne sçai s'il est imprimé à Paris ».

Non le *Decreta Ecclesiae Mediolanensis* n'avait pas encore été imprimé à Paris, mais les éditions données à Milan (6), ou à Bresce (7) n'en étaient pas moins connues en France. Il suffit pour s'en convaincre de lire les Statuts synodaux donnés à son diocèse par Guillaume Le Gouverneur, évêque de Saint-Malo (8). Dans l'énorme (9) volume qui les renferme, il est peu de pages(10)où ne soient cités les actes des conciles de Milan parmi les autorités dont se réclament les règlements édictés.

A défaut des actes de l'Église de Milan, une vie de saint Charles Borromée ne tarda pas à populariser en France, peu après sa canonisation, le nom et l'œuvre de l'archevêque de Milan.

(1) *Œuvres complètes*, éd. cit., t. I, 103.

(2) *Vie de saint François de Sales*, par M. le Curé de Saint-Sulpice. Paris, 1856, t. II, p. 123.

(3) *Œuvres complètes*, éd. cit., t. I, 201; II, 75, 138; IV. 388; V. 501, 526; VI, 442; XI, 290.

(4) *Œuvres de saint François de Sales*, éd. des Visitandines. Annecy, 1902, t. XII, p. 191.

(5) M. de Revol, évêque de Dol : *Ibid.*

(6) *Acta Ecclesiae Mediolanensis*. Mediolani, 1583, un vol, in-folio.

(7) *Acta Ec. Med.*, Brixiae, 1603, 2 vol. in-8°.

(8) *Statuts synodaux pour le diocèse de Sainct-Malo*, par R^me P. en Dieu, Mgr M^re Guillaume Le Gouverneur, évesque de Sainct-Malo. Sainct-Malo, 1619.

(9) Il n'a pas moins de 1118 pages chiffrées.

(10) Voir notamment pp. 25, 42, 57, 103, 109, 113, 117, 131, 142, 207, 324, 508, 896, 994, 1053, etc.

Ce n'était point sans doute une vie originale, mais une traduction de la vie de Giussano (1). Elle fut l'œuvre d'un oratorien, le P. Soulfour, un des premiers compagnons de M. de Bérulle, très estimé de S. François de Sales (2). Elle parut en 1615 à Paris avec une dédicace à la reine-mère, Marie de Médicis, écrite par M. de Bérulle (3).

En lui présentant ce premier travail sorti d'une plume de l'Oratoire, Bérulle insistait tout d'abord sur l'utilité qu'il pouvait avoir en « notre France ». « Ses prélats, disait-il, y verront un prince de l'Eglise un archevêque et cardinal tout ensemble plus orné de vertu que du pourpre qui l'environnait en sa vie, que même des miracles qui l'ont suivi après sa mort. Prélat humble en sa grandeur, austère dans les délices de la cour... d'une conduite admirable en ses desseins vertueux, d'une vigilance et résidence perpétuelle sur son troupeau. Bref une lumière de l'Europe, un miracle de sainteté, un fort inexpugnable en la défense de l'Eglise et un modèle accompli d'un parfait évêque et pasteur (4). »

Modèle accompli d'un parfait évêque, c'est bien l'idée qu'éveille le souvenir d'un prélat attaché corps et âme au bon gouvernement de son diocèse. C'est sous cet aspect principalement qu'il avait été connu et honoré en France, à ce titre qu'il allait l'être encore à peu près uniquement dans les années qui vont suivre.

Il est aisé, en effet, de remarquer que les meilleurs évêques de ce temps témoignent une dévotion particulière envers saint Charles que Pierre Camus, évêque de Belley, dans sa *Dévotion civile* appelait « l'exemplaire des Prélats (5) ». Ce n'est pas seu-

(1) *Histoire de la vie, vertus, mort et miracles de saint Charles Borromée*, écrite en italien par Giussano, traduite en françois par le P. Nicolas de Soulfour, prêtre de la congrégation de l'Oratoire. Paris, 1615.

(2) Batterel, *Mémoires domestiques pour servir à l'histoire de l'Oratoire*, éd. Ingold. Paris, 1902, t. I, p. 40. — *Œuvres de saint François de Sales*. Annecy, t. XII, pp. 116 et 189.

(3) Recueillie dans les *Œuvres complètes de Bérulle*, éd. Migne. Paris, 1856. col. 1513.

(4) *Id.* col. 1515.

(5) *Acheminement à la dévotion civile*, par P. P. Camus, évêque de Belley. Toulouse, 1624, préface non chiffrée.

lement l'évêque de Langres, Sébastien Zamet qui, en 1620, fait un pèlerinage au tombeau de saint Charles et y laisse une riche aumône de 8.000 livres pour une lampe d'argent qui doit brûler nuit et jour (1); c'est Alain de Solminihac qui dans sa conduite, dans ses rapports avec les religieux ou dans l'administration de son diocèse puise ses inspirations dans les exemples ou les règlements de saint Charles (2), c'est Pavillon à Alet (3), c'est Pierre de Grammont à Besançon (4), c'est le cardinal Le Camus à Grenoble qui le prennent pour modèle (5). De Vialart, évêque de Châlons, on nous dit aussi que « dès le premier moment il se proposa pour modèle saint Charles Borromée, et, comme le saint archevêque de Milan, il a passé en effet tout le temps de son gouvernement dans l'occupation unique de veiller et de pourvoir aux besoins de son troupeau et à ceux même de l'Eglise en général (6) ». Comme du reste Vialart à Châlons (7), Gabriel de Roquette à Autun confondait dans un même culte saint Charles Borromée et saint François de Sales. « Il ne cessait, nous dit son biographe, de proposer, dans ses discours, ses synodes, ses visites, l'exemple de ces deux illustres évêques en qui se résumaient toutes les perfections du ministère pastoral. Il aimait à multiplier leurs images et on voit encore aujourd'hui leurs portraits placés par lui dans la chapelle de son hôpital dans le réfectoire de son séminaire et jusque sur le plafond d'une vieille tour de son évêché où il s'était ménagé, après sa démission, une retraite éloignée du bruit (8). »

(1) Roussel, *Le diocèse de Langres*. Langres, 1873, t. I, p. 120.

(2) Chastenet, *La vie de Monseigneur Alain de Solminihac*. Caors, 1663, pp. 361, 397, 402.

(3) Dejean, *Un prélat indépendant*. Paris, 1909, p. 37.

(4) Jacquenet, *Histoire du séminaire de Besançon*. Reims, 1864, t. I, p. 60.

(5) « Vous l'avez entendu prêcher, disait le mandement des vicaires capitulaires qui annonçaient la mort du cardinal, avec le zèle du grand saint Charles Borromée, qu'il a parfaitement imité comme le modèle qu'il s'était proposé. » Ch. Bellet, *Histoire du cardinal Le Camus*. Paris, 1886, pp. 70, 41, 393.

(6) *La vie de Messire Félix Vialart de Herse*. Cologne, 1738, p. 19.

(7) *Id.*, p. 33.

(8) Pignot, *Un évêque réformateur*. Autun, 1876, t. I, p. 343.

De plus en plus saint Charles Borromée incarnait aux yeux des évêques français l'idéal, le type classique, le modèle accompli de l'épiscopat, et Abelly, le biographe de saint Vincent de Paul, l'ancien évêque de Rodez, donnait corps à cette pensée en publiant son *Enchiridion episcopalis sollicitudinis* (1). Il y traçait les devoirs des évêques en s'inspirant, disait-il, des enseignements et des exemples des grands évêques de tous les temps, mais particulièrement des actes de saint Charles Borromée dont le monde entier proclamait la sagesse en matière de discipline ecclésiastique, la vigilance dans le ministère pastoral, la fermeté dans la défense de la dignité pastorale, le zèle en faveur de la dignité du Saint-Siège (2).

De fait qu'il s'agît des qualités requises pour l'épiscopat, de la sainteté de ses fonctions ou des vertus qui lui conviennent il y avait là bien peu de pages où ne fût invoqué le nom du saint archevêque de Milan, accompagné de larges extraits de ses actes.

Ce culte de saint Charles ne provoqua pas seulement chez les évêques des efforts sérieux pour élever leur vie à la hauteur de ses nobles exemples et pour réformer leur diocèse à l'image du sien. Il en résulta des institutions permanentes dont quelques-unes subsistent encore. Sans parler de l'oraison des quarante heures (3), des retraites ecclésiastiques et de quelques autres exercices de piété institués ou vulgarisés par saint Charles (4), nos curés qui, tous les mois, se rendent auprès de leur doyen pour tenir leur conférence, se doutent-ils qu'ils suivent un usage ou obéissent à des règlements dont l'initiative remonte au pieux archevêque de Milan? Rien n'est plus vrai cependant, ni plus facile à établir.

(1) Le titre complet porte : *Episcopalis sollicitudinis enchiridion* ex plurimorum ecclesiae catholicae antistitum sanctitate ac pastorali vigilantia insignium et praesertim D. Caroli Borromaei, S. R. E. C. archiepiscopi Mediolanen. Theoria et praxi accurate collectum, authore Ludovico Abelly episcopo Ruthenensi, Parisiis, 1668; j'ai en mains l'édition de 1678.

(2) Dédicace à Clément IX non chiffrée.

(3) *Acta Eccl. Mediol.* Lugduni, 1683, t. I, p. 111.

(4) Bouvier, *L'Evolution de la piété* dans les *Etudes*, 1909, t. 120, pp. 195 et suiv.

Dès son premier concile provincial (1565), saint Charles établissait les vicaires forains (1), et il leur assignait pour premier devoir de tenir une réunion de tous les prêtres de leur circonscription. Dans cette réunion, après certains exercices religieux déterminés qui comportaient une messe, un sermon, une procession autour du cimetière, le tout suivi d'un repas à un seul plat, ils devaient conférer entre eux sur les devoirs d'un bon pasteur, discuter des cas de conscience; exposer les difficultés de leur ministère, faire l'examen de leur conduite par rapport à leurs devoirs d'état, etc. Ces dispositions passèrent en termes à peu près identiques dans les décrets des conciles d'Aix (2) et de Toulouse (3).

Le concile de Sourdis remonta directement au concile de Milan et il établit les « assemblées et congrégations foraines à l'instar de celles qui ont été pratiquées avec un très grand fruit par saint Charles Borromée ». Dans le règlement qu'il leur donna, nous trouvons les mêmes exercices du matin : la messe, le sermon, la procession autour du cimetière, le repas avec « un seul mets », l'entretien sur « la vie spirituelle, sur les choses morales et sur les choses qui concernent la charge d'un bon Pasteur et des moyens de bien régir et gouverner les âmes (4) ». Tout comme le cardinal de Sourdis dont il reproduit parfois les termes, Alain de Solminihac déclare dans ses lettres (5) qu'il établit « des congrégations foraines à l'instar de celles que saint Charles Borromée établit en son diocèse ». Et des vicaires forains qu'il plaça à leur tête « la plus importante et profitable fonction était de convoquer et tenir tous les mois les assemblées foraines et d'y présider (6) ». Ici encore se présente à nous la même série d'exercices : la messe, le sermon, la procession « à l'entour du cémitière, la réfection avec une sorte de mets

(1) Harduin, *Acta conciliorum*, t. X, c. 672, à compléter par quelques autres prescriptions du IIe concile, c. 747.

(2) Hard., *Act. conc.* t. X, c. 1577.

(3) *Id.*, c. 1596.

(4) *Recueil des Ordonnances*, cité, p. 42.

(5) *Notice des Prêtres... de la Mission*, 1re série. Paris, 1885, t. II, p. 105.

(6) Chastenet, *op. cit.*, p. 365.

ou de deux tout au plus, de bœuf et mouton ou veau (1) ». On y traitait également de « la vie spirituelle, des choses morales et en troisième lieu des choses qui concernent la charge du bon Pasteur comme du moyen de bien régir les âmes et des cas de conscience qui arrivent tous les jours (2) ».

Non moins zélé que le cardinal de Sourdis et Alain de Solminihac pour établir les conférences parmi ses prêtres, l'évêque de Limoges n'est pas moins fidèle à en faire remonter l'institution au saint archevêque de Milan. « L'ordonnance par laquelle il organise les conférences dans son diocèse est suivie du Règlement contenant l'ordre et la manière de tenir les conférences ecclésiastiques, extraict de plusieurs conciles et des actes de sainct Charles Borrhomée (3) ».

Nous ne poursuivrons pas plus loin l'histoire des conférences ecclésiastiques (4), leur diffusion dans les divers diocèses qui les adoptèrent à peu près tous avant la fin du XVIIe siècle, le bien qu'elles ont opéré au sein du clergé français; il nous suffit d'avoir montré que l'impulsion qui leur a donné naissance est partie des règlements mêmes de saint Charles Borromée.

(*à suivre*) Antoine DEGERT.

(1) *Id.*, p. 366.

(2) *Id.*, p. 367.

(3) Aulagne, *La réforme catholique dans le diocèse de Limoges.* Paris 1906, p. 245.

(4) Nous ne disons rien des conférences hebdomadaires, telles que les *conférences du mardi* qui s'organisèrent vers 1633 autour de saint Vincent de Paul, à Paris; elles produisirent, on le sait, un bien immense (cf. Abelly, *Vie de saint Vincent de Paul.* Paris, 1891, t. I, p. 183); elles pouvaient, elles aussi, se réclamer de saint Charles qui les institua en son IIe concile de Milan (Hard. *Act concil.*, t. X, c. 747).

Une « Histoire des Séminaires français jusqu'à la Révolution »

Sous ce titre, M. A. Degert vient de faire paraître (1) deux beaux volumes qui méritent vraiment de retenir notre attention. On pourra discuter peut-être certaines conclusions de l'auteur, ou relever quelques inexactitudes de détail, impossibles à éviter dans un ouvrage qui embrasse trois siècles durant les destinées d'un si grand nombre d'établissements, mais la méthode rigoureuse de M. D., l'étendue de son enquête et la richesse de son information nous sont un sûr garant de la solide valeur de ce travail. Cette impression, que l'on éprouve de prime abord, est confirmée par la lecture attentive de ces pages substantielles, si remplies de faits, dans lesquelles défilent devant nous toutes les institutions que suscitèrent en France, et le fécond décret *Cum adolescentium* du concile de Trente, et le zèle éclairé de prélats et de saints personnages, qui sont l'honneur de notre pays. Ce défilé paraît parfois un peu rapide et tumultueux : mais on s'aperçoit vite que l'auteur domine son sujet et ne permet pas au lecteur de s'égarer. A ses remarques judicieuses, on constate bientôt qu'il est sur un terrain familier et qu'il a sur les séminaires des opinions raisonnées, soumises à l'épreuve d'une longue expérience.

De nombreuses monographies ont retracé la fondation et les vicissitudes d'une bonne partie des séminaires de France : mais ces études, à l'horizon forcément limité, ne nous donnaient aucune vue d'ensemble sur ces établissements, sur le genre de vie et le programme d'études qu'on y suivait. Cette lacune vient d'être heureusement comblée. Il sera désormais facile, sous la conduite d'un guide aussi autorisé, de se renseigner sur les séminaires, leur rôle et leur influence. Il a fallu à l'auteur un beau courage pour entreprendre une telle synthèse à une époque où les monographies et les études fragmentaires sont plus que jamais estimées. Ceux qui savent au milieu de quels travaux divers cet ouvrage a été composé, le temps relativement court qu'il a demandé à son auteur, ne s'étonneront pas qu'il ait été un fruit de la douleur; l'admiration pour l'œuvre s'augmentera

(1) Paris, Beauchesne, 1912, 2 vol. in-12 de xv-440 et 543 pages. Prix : 7 francs.

de respectueuse estime et de gratitude pour le bel exemple d'énergie et de labeur fécond que nous donne M. D. Ils pardonneront à l'historien, pressé de leur assurer le bénéfice de ses recherches, de n'avoir pas pris le temps de doter ses volumes d'une bonne table alphabétique, indispensable dans un ouvrage de cette nature (1).

Il paraîtrait téméraire de vouloir résumer ce travail si riche d'aperçus nouveaux et pour lequel tant de documents ont été mis en œuvre. Au risque d'encourir ce reproche, nous voudrions cependant donner les grandes lignes de ce livre et dégager quelques-unes de ses conclusions les plus intéressantes. Ce sera la meilleure manière de le recommander.

Lorsque le concile de Trente se préoccupa d'assurer la réforme de l'Eglise, il lui parût que l'un des meilleurs moyens de la réaliser était d'obtenir une bonne formation du clergé. Il croyait, à bon droit, que les clercs mieux instruits de leurs devoirs et des fonctions qu'ils doivent remplir, et formés à la vertu par une éducation appropriée, seraient ensuite les plus sûrs agents de réformation. De cette pensée naquit le célèbre chapitre *Cum adolescentium*, qui, dans le droit moderne, est la charte de fondation de ces collèges spéciaux auxquels il donna même le nom qu'ils portèrent bientôt (2).

Le décret du concile de Trente n'était pas sans racines dans le passé. L'Eglise ne pouvait s'être désintéressée avant le XVIe siècle de l'éducation des clercs. Sous l'impulsion de la législation antérieure, des écoles épiscopales, canoniales et monastiques s'étaient fondées et développées. On peut dire même que chaque église paroissiale avait son école cléricale. Le programme de ces dernières, forcément élémentaires, indique néanmoins la préoccupation de préparer les clercs par une éducation professionnelle surtout pratique, aux fonctions qu'ils étaient destinés à exercer, et même au sacerdoce (3). L'étude du psautier, la lecture, l'écriture, les cérémonies et le chant en formaient, semble-t-il, le programme (4). Les écoles épiscopales et celles qui étaient annexées aux chapitres et aux monastères donnaient en outre l'enseignement littéraire et initiaient leurs élèves aux sciences ecclésiastiques. On y professait la musique, le comput, l'Ecriture sainte ou la théologie (c'était tout un) et les canons : en un mot tout ce qui préparait les clercs au sacerdoce et au ministère paroissial. Certaines de ces écoles paraissent avoir fourni le type des séminaires d'ordinands du

(1) Cette lacune sera bientôt comblée : nous croyons savoir qu'une table très détaillée paraîtra sous peu, et complètera les deux volumes de l'*Histoire des Séminaires Français*.

(2) Hoc collegium Dei ministrorum perpetuum seminarium sit. Conc. Trid., sess. XXIII, *de Reform.* c. XVIII.

(3) Conc. de Vaison, en 529, can. I.

(4) *Ibid.*, cf. Thomassin, *Ancienne et nouv. discipline*, 1re part., liv. III, chap. VI, n° 3.

XVII[e] siècle (1), ou du séminaire de Bourdoise à Saint-Nicolas-du-Chardonnet (2). Les élèves de ces écoles vivaient de la même vie que les moines et les clercs dans les ordres majeurs, assistant aux offices, prenant part au chant et aux cérémonies. Ils étaient confiés à des maîtres et placés sous la surveillance de sages vieillards (3); plus tard l'archidiacre fut chargé de l'inspection des écoles et eut sous sa juridiction immédiate maîtres et élèves. Il devait examiner les ordinands et les présenter à l'évêque. Cela explique le rôle que le Pontifical assigne à l'archidiacre dans le rite des ordinations, conformément au droit des Décrétales (4).

Les chapitres et les monastères eurent généralement, surtout dans les centres importants, assez de zèle pour la fondation et l'entretien de ces écoles. Cependant le III[e] concile de Latran crut devoir rappeler aux chapitres des églises cathédrales leur devoir d'assurer aux clercs le bénéfice des études et prescrivit de destiner une prébende pour le maître qui était tenu de donner *gratis* son enseignement (5). Innocent III étendit cette disposition, en ce qui touche le maître de grammaire, à toutes les églises capables de supporter cette dépense, obligeant en outre les églises cathédrales à avoir un maître *in sacra pagina*, pour enseigner, surtout aux prêtres, ce qui concerne la charge pastorale (6). De peur que la rareté des maîtres n'empêchât de procurer aux clercs la culture nécessaire, Honorius III ordonne d'envoyer dans les universités, en leur assurant les ressources nécessaires, les clercs capables de devenir docteurs en théologie (7).

Toutes ces dispositions ne sont pas absolument nouvelles (8); elles furent complétées dans la suite par les actes pontificaux concernant les universités. Ces dernières en attirant à elles les maîtres et l'élite des élèves monopolisèrent en fait l'enseignement supérieur, et absorbèrent même en partie ce que nous appellerions l'enseignement secondaire. Autour d'elles ne tardèrent pas à s'élever des collèges destinés à faciliter aux clercs pauvres l'acquisition de la science. Tandis que les écoles presbytérales ou monastiques et capitulaires étaient surtout

(1) III[e] Conc. de Tours, en 813, can. XII.

(2) *Capitul. de Charlemagne*, liv. VI, c. 163.

(3) IV[e] Conc. de Tolède, en 633, can. XXIV. Cf. S. Bened. Regula, cc. 59, 63, 39, 37, 22, 30, 45, 70.

(4) Lib. I, tit. XXIII, *De offic. archid.*, c. VII et IX; tit. XII, *De scrutin. in ordine faciend.*, c. un.

(5) Lid. V, Decretal, tit. V. c. I, *Quoniam.*

(6) *Ibid.*, c. IV, *Quia nonnullis.*

(7) *Ibid.* c. V, *Super specula.*

(8) Voir dans le *Décret de Gratien* les can. XI, *De quibusdan*, dist., XXXVII, et can. V, *Cum multa, dist.* LXXXVI. Voir aussi comme complément des dispositions qui ont trouvé place dans le *Corpus juris*, l'institution des chaires de langues orientales dans les Universités. Clém. V, tit. I, c. I, *Inter sollicitudines.* Ces chaires devaient être entretenues par une contribution sur les bénéfices ecclésiastiques.

locales, et avaient pour but immédiat l'éducation et l'instruction professionnelle des clercs attachés au service de ces églises; les collèges au contraire étaient souvent provinciaux ou nationaux, selon leur destination : les universités étaient internationales. Universités et collèges assuraient la formation intellectuelle et scientifique. Mais toutes ces institutions donnaient l'instruction gratuite : ce point était et est encore une loi de l'Eglise. Cela ne veut pas dire que les élèves n'avaient rien à payer : les internes étaient le plus souvent reçus gratuitement, toujours s'ils étaient pauvres. Mais les externes — et dans les Universités c'était le cas de tous les écoliers — devaient pourvoir à leur subsistance. C'est pour venir en aide aux étudiants pauvres que les collèges furent institués : les collégiats y recevaient, pour le nombre d'années déterminé par les statuts, le logement et la nourriture. Leurs condisciples moins favorisés tâchaient de se faire conférer un bénéfice qui leur permit de subvenir à leurs besoins. La législation canonique les autorisait à s'absenter pendant cinq ans pour poursuivre leurs études.

Ecoles, universités et collèges eurent un passé glorieux, que nous eussions aimé voir esquissé par M. D. dans un chapitre préliminaire. Il eût été utile de connaître les causes de leur décadence, si elle était aussi réelle et aussi irrémédiable qu'on le dit. Nous aurions vu ainsi quel fut le côté original de l'œuvre du concile de Trente.

Ce n'est pas l'idée d'une préparation pratique et professionnelle spéciale, puisque nous la retrouvons dans le *Corpus juris*, quoique peut-être l'influence des universités ait rélégué à l'arrière-plan cette préoccupation pastorale, pour lui substituer un enseignement tout scolastique (1). Le désir de préservation morale des jeunes clercs avait été aussi l'objectif des premiers initiateurs des écoles épiscopales et monastiques (2). Nous venons de voir que la gratuité de l'enseignement existait au temps de Gratien. Le souci de permettre aux pauvres l'accès du sacerdoce et l'acquisition de la science ecclésiastique avait inspiré l'ensemble des mesures législatives rappelées plus haut.

En quoi donc l'œuvre des Pères de Trente fut-elle originale? Elle le fut en réunissant dans un seul établissement les divers avantages des institutions antérieures, en assurant mieux que par le passé la continuité de la formation, puisque, d'après le concile, le clerc habite le séminaire de 13 à 25 ans; elle le fut en faisant ces maisons diocésaines. Tandis que écoles, collèges et universités étaient pratique-

(1) La formation pratique et morale apparaît seule dans les institutions antérieures du concile de Tours et des capitulaires de Charlemagne.

(2) Il est intéressant de rapprocher ce texte du ch. *Cum adolescentium* des canons antérieurs : il y a dépendance manifeste, parfois concordance verbale. Voir, par exemple, le début du canon 24 du IVe concile de Tolède : *Prona est omnis aetas ab adolescentia in malum...* Le concile de Trente débute de même : *Cum adolescentium aetas, nisi recte instituatur, prona sit ad mundi voluptates...* Il ne faut pas néammoins exagérer : les dispositions du concile de Trente, précisent singulièrement l'ancien droit.

ment exempts, du moins en France et en Allemagne, le séminaire est sous la direction immédiate de l'évêque, qui assure ainsi à son diocèse un recrutement permanent et a sous la main des prêtres auxquels il peut faire appel pour les offices amovibles, comme pour les autres fonctions non soumises à la loi du concours, et pour les bénéfices qui sont à sa collation directe.

A ce titre, le décret sur les séminaires rentre dans l'ensemble des mesures prises par le concile pour restaurer et étendre l'autorité des évêques. Le concile, il est vrai, avait voulu garantir ces derniers de tout soupçon d'arbitraire en instituant pour les aider dans le gouvernement des séminaires une double commission : mais, en France du moins, cet élément modérateur ne fut pas reçu et l'évêque garde pour lui seul la charge de l'administration et de la direction des séminaires.

On peut voir dans l'ouvrage de M. D. (1) la genèse et la véritable portée du décret *Cum adolescentium*, et les efforts du Saint-Siège pour en assurer l'exécution. Pie IV fonda à Rome dès 1565 un séminaire « digne de lui et digne de Rome » et le confia aux jésuites. Mais le premier séminaire ouvert après le concile fut celui de Riéti. Saint Charles Borromée fonda jusqu'à cinq séminaires dans le diocèse de Milan. Rome joignit les exhortations et les préceptes à l'exemple, aussi l'institution des séminaires ne tarda pas à se répandre dans toutes les nations catholiques. La réalisation du décret en France nous intéresse principalement : c'est à nous faire connaître les établissements qui en furent la mise en pratique que M D. s'est attaché. Son travail est divisé en trois livres : Les séminaires conciliaires, les séminaires d'ordinands ou grands séminaires et les petits séminaires.

§ 1. *Séminaires conciliaires.*

Le Cardinal de Lorraine, archevêque de Reims, qui avait joué au concile de Trente le rôle important que l'on sait, commença en mars 1567 l'établissement d'un séminaire dont les élèves devaient prendre les cours au dehors. Cependant la plupart des évêques français furent d'avis d'attendre que le concile de Trente eut été *reçu* dans le royaume. L'Ordonnance de Blois (mai 1579), sans se prononcer sur la réception du concile, s'inspirait de plusieurs de ses décrets disciplinaires. Un de ses articles prescrivait aux évêques d'instituer des séminaires « en leurs diocèses... et pourvoir à la fondation et dotation d'iceux par union de bénéfices, assignations de pensions et autrement ». Il semblait donc que plus rien ne s'opposait à la fondation des séminaires. Il fallut néanmoins l'édit de Melun (février 1580), provoqué par les doléances de l'assemblée du clergé, qui ordonna la tenue

(1) Tome I, pp. 10, 19, et p. 27.

des conciles provinciaux, pour arriver à un commencement d'exécution. Les diocèses de Toul et Metz ouvrirent leur séminaire auprès de l'Université de Pont-à-Mousson, dont les élèves suivaient les cours. Bordeaux, Sarlat, Bazas, Valence, Aix, Agen, Auch eurent leur séminaire. Ceux d'Avignon, Toulouse, Carpentras, Rouen, Rodez furent confiés aux jésuites et étaient plus ou moins des dépendances de collèges qui ne tardèrent pas à les absorber. Les jésuites, d'ailleurs, refusèrent à cette époque de se charger des séminaires, si ce n'est à titre exceptionnel. La nouvelle congrégation des oratoriens prit les séminaires de Luçon (le premier fondé avec approbation royale expresse), Mâcon, Langres et Lyon.

Tous ces établissements plus ou moins conformes au type du concile de Trente n'eurent, à quelques exceptions près, qu'une durée éphémère. Cependant partout leur fondation était vue avec faveur, sauf à Avignon, où les chanoines et l'archevêque refusèrent de payer la contribution. Les consuls de Condom nous donnent même le savoureux spectacle de laïques objurgant leur évêque et lui reprochant de ne pas exécuter les décrets du concile. On eut été surpris de ne point trouver le parlement en cette affaire : celui de Toulouse enjoint (20 mars 1620) aux évêques de Nîmes et d'Uzès de fonder des séminaires à peine de saisie de leur temporel.

Malgré tous ces gages de succès, les séminaires conciliaires ne donnèrent pas les résultats attendus, et la tentative se termina par un échec complet. M. D. donne comme causes de cet insuccès les guerres civiles et religieuses qui désolèrent la France, les ruines matérielles et le relâchement des mœurs et de la discipline ecclésiastique qui en furent la conséquence. Les collèges furent aussi un obstacle : on préférait fonder un collège qu'un séminaire, car le collège était d'une utilité immédiate plus générale, et pouvait, en quelque sorte, à cause des cours de théologie que plusieurs de ces établissements donnaient, tenir lieu de séminaire. M. D. voit encore une cause d'insuccès dans l'interprétation trop étroite donnée au décret du concile, grâce à laquelle on voulait renfermer dans le même local et soumettre au même régime des enfants de 13 ans et des jeunes gens de 24 ans. Pour notre part, nous ne croyons pas ce dernier grief bien fondé, nous pensons du moins qu'à cette époque il n'a pas exercé une influence sensible sur les destinées des séminaires conciliaires. Ceux-ci auraient eu le même succès que les séminaires d'ordinands, si on avait pris les mêmes mesures que pour ces derniers, et obligé tous les candidats aux Ordres à y séjourner quelque temps.

La véritable cause de leur insuccès paraît avoir été la dotation précaire de ces établissements. Sans doute, dans les conciles, les assemblées et les synodes, les délégués du clergé votaient le principe d'une contribution à prélever sur les biens ecclésiastiques, mais cette taxe nouvelle, s'ajoutant aux décimes, aux subsides, aux dons gratuits et

autres charges qui pesaient lourdement sur les bénéficiers, devait être en pratique fort mal accueillie et d'un recouvrement assez difficile. Le livre de M. D. renferme des exemples instructifs du peu de zèle des bénéficiers à payer cette taxe : Avignon, bien que terre papale, et Auch surtout offrent des faits significatifs (1). Nous verrons tout à l'heure pourquoi les unions de bénéfices ne pouvaient fournir un fonds assuré. Si à tout cela nous joignons le défaut de personnel capable, l'échec ne paraîtra pas inexpliqué.

§ 2. *Séminaires d'ordinands ou grands séminaires.*

Une nouvelle organisation s'imposait. On ne paraît pas y avoir songé tout d'abord. Sans que les évêques aient renoncé aux séminaires conciliaires, une institution d'un autre genre apparaît en 1628; saint Vincent de Paul y attacha son nom. Les exercices des ordinands, qu'il ne cessa d'encourager et qui produisirent beaucoup de bien, comprenaient des leçons de théologie pratique et de pastorale ajoutées aux conférences ascétiques. Il fallut le zèle et le désintéressement du saint pour que le défaut de dotation ne fit pas dès le début mourir cette œuvre, à laquelle, outre les lazaristes, s'appliquèrent les oratoriens et d'autres congrégations. Ces exercices n'étaient qu'un acheminement à la création des séminaires d'ordinands ou grands séminaires. M. D. regarde, en effet, les deux vocables comme synonymes : c'est, je crois, discutable. Sans doute les deux genres d'établissement ont cela de commun qu'ils ne sont destinés qu'à de *jeunes hommes*, qu'ils préparent immédiatement aux Ordres, et non à des *enfants* ou à des *clercs de tout âge*, comme les petits séminaires ou les séminaires conciliaires; mais tandis que les séminaires d'ordinands sont une combinaison des exercices d'ordinands et des conférences de cas de conscience, les grands séminaires proprement dits ne bornent pas leur enseignement à la pratique pastorale. Ils ne tardent pas à élargir le programme du concile de Trente et des séminaires d'ordinands. Il n'en est pas moins vrai toutefois, que les grands séminaires succédèrent aux séminaires d'ordinands et les remplacèrent presque partout où ceux-ci avaient été fondés.

Un des premiers séminaires d'ordinands, sinon le premier, fut fondé à Paris par saint Vincent de Paul dans le collège des Bons Enfants, avec l'aide du cardinal de Richelieu. Cette nouvelle institution était destinée aux clercs déjà dans les ordres, ou sur le point d'y entrer : ils y étaient exercés pendant un an ou deux à la pratique de la vertu et de l'oraison, au service divin, aux cérémonies, au chant, au catéchisme, à la prédication, à l'administration des sacrements et aux autres fonctions ecclésiastiques : on leur enseignait aussi « les

(1) Voir pp. 71 et 79.

cas de conscience » et les autres parties les plus nécessaires de la théologie, « non pour leur apprendre les sciences, comme dit saint Vincent en une autre occasion, mais l'usage d'icelles ». Il ne paraissait pas nécessaire en France, où les universités et les écoles de théologie abondaient, d'insister sur l'instruction théorique du clergé : saint Vincent, d'ailleurs, allait au plus pressé, et il a voulu réaliser une école professionnelle pratique. C'est en quoi il s'écarte de la conception actuelle du grand séminaire. L'Oratoire entra dans la même voie, à la suite des lazaristes, et fonda plusieurs maisons.

M. D. tient, semble-t-il, S. Vincent pour le véritable fondateur des séminaires suivant le type nouveau, sans cependant méconnaître ce qui fut fait au séminaire de Saint-Magloire (1620) sous Bérulle et par Bourdoise à Saint-Nicolas-du-Chardonnet. M. Olier dans la fondation de Saint-Sulpice (1642), paraît s'inspirer d'abord des idées de Bourdoise et envisager le séminaire comme un apprentissage du ministère paroissial. Saint-Sulpice eut la brillante et rapide fortune que l'on sait, et éclipsa plus tard les autres. Cependant la fondation de M. Olier s'écartait du type du concile de Trente en ne faisant pas place aux pauvres, et surtout il n'était pas diocésain. Mais cela même assurait son avenir et il n'était pas nécessaire, vu sa situation spéciale, qu'il en fût autrement : en outre, un séminaire pour les clercs pauvres, celui des Robertins, était annexé à Saint-Sulpice.

De 1642 à 1660, les fondations se multiplient en province. Le point délicat était la dotation. On ne pouvait compter sur la pension des élèves. A défaut de fondations de bourses, les évêques avaient, d'après le concile de Trente, le droit de pourvoir à la dotation en unissant au séminaire les fondations faites antérieurement en faveur de l'instruction ou de l'éducation des enfants, quelques bénéfices simples ou des pensions, et en établissant une taxe ou contribution sur les biens ecclésiastiques. On ne voit pas que les évêques aient essayé d'unir aux séminaires les fondations antérieures. La plupart étaient faites auprès des universités et le succès de l'entreprise n'eut pas été douteux. Tout ce qu'ils purent faire dans cet ordre était de veiller à ce que les fondations destinées aux clercs ne fussent pas détournées au profit de laïques; c'est ce que fit l'archevêque de Bordeaux pour le collège de Saint-Raphaël. Le concile avait autorisé l'union de bénéfices simples; elle pouvait avoir lieu sans blesser la justice, tout en respectant les intentions des fondateurs. Mais, en France, l'ordonnance de Blois ayant autorisé les évêques à doter leurs séminaires « par unions de bénéfices » sans distinction, ces prélats n'hésitèrent pas devant l'union de bénéfices à charges d'âmes, mêmes d'abbayes. C'était à la fois une injustice et une grave infraction à la discipline de l'Eglise; la fin poursuivie, quelque sainte et utile qu'elle fût, ne peut en aucune façon légitimer ce procédé. Les moines ne se laissaient pas dépouiller sans procès : mais la justice de leur cause ne leur assurait pas toujours le

succès final. Ces unions de bénéfices ne sont pas la partie la plus édifiante de l'histoire des séminaires; nous sommes loin du concile de Trente et de ses décrets de réforme. Quant aux taxes, des lettres patentes du roi enregistrées en parlement en assuraient la perception : mais cette contribution ne conciliait pas aux séminaires la faveur des bénéficiers.

La déclaration du roi, de juin 1659, concernant la création des établissements religieux, vint enrayer les fondations de séminaires, jusqu'à ce que l'édit de décembre 1666 fut venu spécifier que la déclaration ne concernait pas ces maisons. Les affaires de la Régale, en 1682, amènent un nouveau temps d'arrêt. A la même époque, les oratoriens, suspects de Jansénisme, furent écartés par la Cour du gouvernement des séminaires. Les jésuites acceptèrent à cette même époque d'en assumer la direction; suivant l'ancien type, ils les annexèrent à leurs collèges, ce qui en rendait la création moins onéreuse. Néanmoins, malgré la déclaration de 1698, par laquelle Louis XIV stimula avec un certain succès le zèle des retardataires, quelques diocèses trop petits n'offrirent ni en personnel ni en revenus les ressources indispensables pour fonder un séminaire. Souvent une université voisine exerçait sur les étudiants ecclésiastiques une attraction telle, que la fondation avait tout avantage à se transformer en bourses dans les collèges ou séminaires établis auprès de l'université.

Toutes les difficultés n'étaient pas vaincues quand l'évêque avait bâti le séminaire et lui avait assuré des revenus suffisants : il devait pourvoir à la direction spirituelle et au gouvernement temporel. En général le clergé séculier n'offrait aucune ressource pour la direction spirituelle; les quelques détails que donne M. D. sont vraiment navrants (1). Les communautés religieuses offraient un personnel plus convenable; mais elles n'avaient pas la confiance du clergé séculier, et semblaient à beaucoup de bons esprits radicalement inaptes à ce ministère, en raison même de leur formation. Bourdoise n'hésite pas à dire avec sa rude franchise : « Comme tous les Curéz et tous les Prestres de paroisse ne sçauroient faire un bon religieux, ainsi tous les religieux ne sçauroient faire un bon Curé ni un bon Prestre de paroisse... Un pommier ne peut pas produire une poire, ni une cerise, ni une châtaigne; chacun a sa bénédiction particulière... » Les évêques eux-mêmes ne se souciaient pas de faire appel à des collaborateurs exempts de leur juridiction, car ils entendaient demeurer les maîtres dans leur séminaire. Les sociétés de prêtres, comme les lazaristes, les oratoriens et les sulpiciens leur plurent davantage : encore eurent-ils soin de prendre leur sûreté sur ce point délicat, en passant

(1) Il faut peut-être faire la part d'une exagération naturelle dans l'exposé que certains évêques font de la situation, dans les lettres et mémoires par lesquels ils essaient de justifier leur action réformatrice, ou de donner une idée de l'effort réalisé.

des traités en règle. Peut-être faut-il voir là une des principales causes qui déterminèrent les jésuites à décliner la direction des séminaires. Une fois l'expérience faite, pour contrebalancer l'influence des oratoriens suspects de jansénisme, ils acceptèrent de diriger les séminaires, le plus souvent simples annexes de leurs collèges, auxquels ils réservaient l'enseignement théologique. Cette organisation avait les préférences des oratoriens et des doctrinaires, ainsi que des eudistes : mais ces derniers se chargeaient rarement de la partie doctrinale. En dehors des villes pourvues de facultés de théologie, les lazaristes et les sulpiciens donnent en même temps l'enseignement théologique et la formation ecclésiastique. Leurs séminaires sont ainsi les précurseurs des séminaires français modernes.

L'administration temporelle des séminaires n'était pas conforme aux décrets du concile de Trente. La commission du séminaire n'apparaît nulle part : l'évêque gère, administre et nomme l'économe, qui ne rend compte qu'à lui seul. Cela fut vraiment regrettable pour ces établissements, qui auraient eu plus de stabilité et auraient plus souvent survécu au règne de l'évêque qui les avait fondés, si le clergé s'était intéressé à leur fonctionnement. Lorsqu'ils étaient confiés à une congrégation, les inconvénients de ce système se trouvaient atténués. A propos d'administration, M. D. nous fait connaître, sur la pension, la nourriture et la vie du séminaire, des détails qui ne manquent pas d'intérêt. Les jeux surprendront les lecteurs français : à l'étranger, où la tradition s'est maintenue, on sera moins étonné d'apprendre que les séminaristes jouaient la comédie. Il fallut toute l'énergique ténacité de M. Emery pour interrompre cette tradition à Saint-Sulpice.

La partie la plus neuve et de beaucoup la plus intéressante du livre de M. D. est celle qu'il consacre à l'organisation des études. Tandis que les lazaristes suivaient un auteur et répugnaient à dicter le cours, les sulpiciens empruntèrent à la Sorbonne la pratique contraire. Pour la morale cependant, ils évitèrent de dicter des cahiers, pour soustraire les opinions morales des professeurs aux censures indiscrètes. Peu à peu néanmoins, on dicta en morale comme en dogmatique. Les visiteurs étaient là pour conseiller ou dissuader la dictée suivant les circonstances et... la valeur du régent. Toutefois, à mesure que l'uniformité s'établissait dans les séminaires, en ce qui concerne la durée du séjour et les matières d'enseignement, il devenait plus facile de trouver des manuels et la dictée tend à disparaître des maisons sulpiciennes vers le milieu du XVIII^e siècle. L'Oratoire paraît avoir suivi un auteur au début, mais la dictée prévalut. Le travail personnel du séminariste, auquel on consacre environ quatre heures par jour, est soutenu et contrôlé par des répétitions, des argumentations hebdomadaires ou sabbatines, des thèses et surtout par les examens. L'agrégation aux universités de certains séminaires contribua à donner de la vogue à ces établissements et eût une heureuse répercussion sur le

recrutement des élèves, comme sur la valeur des maîtres et la durée de l'enseignement, car les universités exigeaient le *quinquennium* et des régents gradués. Même en dehors de ces maisons, la valeur du personnel enseignant offrait de sérieuses garanties.

Si, dès l'origine, on apprenait moins les sciences que l'usage des sciences, on fut amené peu à peu à donner au séminaire l'enseignement ecclésiastique complet. Le droit canon cependant, bien qu'il figure dans le programme de quelques séminaires, ne fut enseigné dans aucun, pas plus que l'hébreu. L'histoire ecclésiastique ne fit pas davantage l'objet d'un enseignement suivi. On en conseillait bien çà et là l'étude aux élèves : mais ils l'apprenaient surtout par la lecture du réfectoire. Fleury eut longtemps la vogue : ses opinions gallicanes n'étaient pas pour lui aliéner les sympathies du clergé français de l'époque. Les jésuites eux-mêmes lui furent d'abord favorables, tandis que les sulpiciens le proscrivaient les premiers : les lazaristes mirent quelque temps à les imiter. Certains évêques comprirent l'importance d'un enseignement plus suivi de l'histoire ecclésiastique : il est juste de signaler l'intelligente initiative de l'évêque de Valence, François de Graves; c'était malheureusement à la veille de la Révolution.

Le chant et les cérémonies étaient d'une utilité trop immédiate dans le culte pour n'être pas inscrits dans le programme. Le chant paraît en décadence à la fin du XVIII^e^ siècle. La liturgie était tombée dans le discrédit contre lequel réagit avec succès Bourdoise. Avant lui, disait saint Vincent, chacun « administrait les sacrements à sa mode ». M. Olier et saint Vincent l'imitèrent et la liturgie trouva place dans l'enseignement de tous les séminaires. L'Ecriture sainte, que le concile de Trente avait si nettement recommandée, fut une matière toujours inscrite au programme. Au début, cet enseignement paraît se confondre avec celui de la théologie ou de la prédication, mais il ne tarda pas à prendre une place distincte et importante, mais son étude ne cessa pas d'être élémentaire et avant tout utilitaire. L'Ecriture était considérée principalement dans un but d'édification personnelle, ou comme source de la prédication ou de la théologie dogmatique. Cependant, dès la fin du XVII^e^ siècle elle commence à être étudiée plus scientifiquement.

La théologie, d'après le concile de Trente, ne paraît pas devoir être l'objet dans les séminaires d'un enseignement approfondi. Un témoin bien informé des désirs du concile, saint Charles Borromée, marque, dans le programme d'études de son séminaire de Milan, deux années de théologie, qui seront consacrées à l'exposition, suivant la méthode scolastique, des trois premières parties du catéchisme romain; venait ensuite l'Ecriture sainte comme théologie positive, et enfin les cas de conscience, dont il était fait une leçon tous les jours, avec des explications et des exercices relatifs à l'administration des sacrements,

surtout de la confession. Cet enseignement était complété par des notions de pratique pastorale. Ce programme dût paraître bien insuffisant aux évêques français, presque tous formés auprès des facultés de théologie. L'assemblée de Melun demanda qu'il y eut deux professeurs de théologie dans chaque séminaire, un pour la scolastique, l'autre pour ce qui a trait à l'administration des sacrements. En fait, dans bon nombre de séminaires conciliaires, les élèves suivirent les cours des universités, et l'organisation des études avec répétitions, sabbatines, thèses, argumentations publiques, leçon de théologie dogmatique et de morale, suppose un enseignement plus développé que ne le requiert le concile de Trente. Dans les séminaires d'ordinands on dût se contenter d'abord de l'étude des cas de conscience et de la manière d'administrer les sacrements. A cette époque, d'ailleurs, la pensée de tout le monde était que les séminaires n'étaient pas faits pour l'enseignement de la théologie. C'est à M. Olier et aux sulpiciens que l'on est redevable de l'introduction définitive de la théologie dogmatique dans les séminaires. A Paris les élèves allaient à Navarre ou à la Sorbonne suivre les cours de théologie scolastique, positive ou morale. La morale seule, ou à peu près, était enseignée en province. Un compromis s'établit : les professeurs venus de Paris, lazaristes, sulpiciens, oratoriens, apportent ou dictent des cahiers dans lesquels une place à peu près égale est faite au dogme et à la morale. A partir de la fin du XVII^e^ siècle on trouve dans tous les séminaires l'enseignement de la scolastique et de la morale organisés séparément. La théologie positive est même indiquée dans quelques programmes; mais il ne s'agit que de l'Ecriture sainte appliquée à la prédication.

Nous ne pouvons suivre M. D. dans les très curieux développements qu'il donne : on trouvera dans son ouvrage de précieuses indications bibliographiques sur les manuels usités dans les séminaires. C'est toute une histoire de l'enseignemnt théologique au XVII^e^ et XVIII^e^ siècles qui nous est révélée ici. On y voit l'influence des conflits doctrinaux et des « questions du temps » sur les études des séminaires : les erreurs de ces deux siècles, gallicanisme ou jansénisme pour le dogme, laxisme ou rigorisme en morale sollicitent l'attention des maîtres et des élèves. Aucune théologie de séminaire ne reste indifférente en face de ces systèmes : l'adoption d'un manuel, ou surtout son exclusion, étaient le plus souvent un acte d'adhésion ou d'hostilité à l'égard d'une doctrine. Il n'est pas rare de voir les évêques se réserver ce choix pour faire prévaloir leurs idées dans leur clergé. On lira avec intérêt les études pénétrantes que M. D. a consacrées aux manuels du vieux Bonal, du *moëlleux* Abelly, du probabilioriste Genet, du janséniste Juenin, à la Théologie de Poitiers (qui devint après la Révolution Théologie de Toulouse ou de Bonal), à celle de Châlons, dont Fénelon ne réussit pas à faire censurer les tendances jansénistes, à Tournely, au rigide Collet que surpasse encore Antoine, à la Théologie de Lyon et à Bailly. L'in-

térêt de ces chapitres remarquables dépasse de beaucoup le cadre de l'Histoire des séminaires.

La théologie appliquée, c'est-à-dire la controverse, le catéchisme et la prédication, est inscrite au programme de tous les séminaires. La controverse toutefois eut peu de succès en province : au XVIII[e] siècle, elle s'introduisit dans les manuels sous la forme du traité de *Vera religione*. Le catéchisme, il fallait s'y attendre, fut enseigné partout avec méthode, ainsi que la prédication.

Mais le séminaire était avant tout une école de cléricature, une initiation à l'esprit ecclésiastique. Les évêques français voulaient y faire passer tous leurs clercs. Le concile de Trente, il est vrai, oblige les évêques à fonder des séminaires pour faciliter aux clercs pauvres l'accès aux ordres, mais il n'exige pas que tous les clercs passent par ces établissement. Les évêques français crurent pouvoir établir cette obligation et plusieurs d'entre eux prirent une mesure radicale en refusant les ordres à ceux qui ne voulaient pas se soumettre au régime de l'internat. M. D. n'a que des éloges pour ce zèle : les clercs de ces diocèses n'étaient pas du même avis et en appelaient à Rome qui ne pouvait que leur donner raison. C'est un nouvel empêchement aux ordres qu'établissaient ainsi ces évêques : or une loi nouvelle ne peut être établie que par un concile ou par le pape. Il y avait donc là une question de principe que « les âmes les plus zélées » ne paraissent pas avoir soupçonnée. En fait, cependant, au début, l'opinion ecclésiastique envisageait les séminaires comme de véritables prisons : elle se modifiera peu à peu. Malgré tout, il y eut encore des étudiants pauvres qui ne purent trouver place dans les séminaires et pour lesquels on créa les communautés de « pauvres clercs ». L'une d'elles fondée par Poullart des Places donna naissance à Paris au séminaire et à la congrégation du Saint-Esprit qui ont survécu à la Révolution.

Les conditions générales d'admission des clercs dans les séminaires ont amené M. D. à écrire (1) une suggestive étude sur l'histoire de la théorie de la vocation. Elle intéressera vivement ceux qui ont suivi la polémique retentissante qui s'est engagée naguère autour du même sujet. M. D. en même temps qu'il donne d'excellents aperçus et qu'il apporte au débat une contribution qui sera remarquée, nous prouve quel secours l'histoire et la méthode positive peuvent apporter au raisonnement et à la solution des questions controversées.

L'oraison mentale, les exercices annexes et les autres pratiques de piété sont étudiées à part dans un chapitre intitulé « Initiation à la piété », avec la même attention et le même soin que ce qui a trait à l'organisation des études. M. D. signale (2) la dépendance de la méthode d'oraison de Saint-Sulpice vis-à-vis de celle de l'Oratoire. Il

(1) Tome II, pp. 355 et suivantes.
(2) *Ibid.*, p. 398.

aurait pu étendre la même remarque à la doctrine spirituelle de Saint-Sulpice et des eudistes, qui se rattache à celle de l'Oratoire et en dépend. Il n'y a à cela rien de surprenant, lorsqu'on songe que M. Olier et le B. Eudes étaient des disciples du P. de Condren. La dévotion au Verbe Incarné était, on le sait, particulièrement chère au cardinal de Bérulle. Cette dévotion avec ses conséquences, culte de la Sainte-Enfance et des personnes qui vécurent dans l'intimité du Verbe Incarné, passa de l'Oratoire au Carmel, et par le P. de Condren à Saint-Sulpice et chez les Eudistes. Les fêtes mêmes des trois compagnies appellent dans cet ordre d'idée des rapprochements suggestifs. Les Grandeurs de Jésus, le Sacerdoce sont à comparer, ainsi que la théorie du P. de Condren, avec les traités du P. Thomassin et de M. Olier. La fête de la Solennité de Marie à l'Oratoire, celle de la Vie intérieure de Marie à Saint-Sulpice et du S. Cœur de Marie chez les eudistes dérivent de la même idée.

§ 3. *Les petits séminaires.*

Le Concile de Trente avait prévu un seul séminaire; aussi tant que les évêques français essayèrent de fonder des établissements sur le type du chapitre *Cum adolescentium*, il n'y eût pas de petits séminaires proprement dits. Cependant cette séparation, en deux ou plusieurs maisons, des établissements destinés à l'éducation des clercs n'était pas contraire au décret : elle est même insinuée dans le texte, ou du moins peut-elle y trouver un point d'appui. Saint Charles Borromée réalisa cette séparation à Milan. En France, on se préoccupa d'atteindre le but indiqué par le concile de diverses façons que M. D. passe en revue : écoles presbytérales, conférences pour les élèves des collèges, séminaires de pauvres clercs, furent autant de moyens imaginés pour pourvoir à l'éducation des jeunes clercs. Les fondations, contrariées par le défaut de dotation, se poursuivent néanmoins, jusqu'à la veille de la Révolution; bien peu vivent d'une vie complètement indépendante. Quelques-uns de ces établissement sont des grands séminaires pour les pauvres, à prix réduit, avec régime plus que frugal. Ils ne rentrent pas dans le cadre actuel. La plupart sont de simples internats dont les élèves suivent les cours du collège voisin. Il est donc difficile de tracer un tableau d'ensemble du genre de vie qu'on y suivait. M. D. indique l'organisation de ces maisons, les auteurs qu'on y enseignait, la méthode en honneur et les matières de cours. La plupart de ces questions se posent surtout au sujet de l'étude des classiques et de l'enseignement de la philosophie, qui ne tarda pas à s'introduire dans les petits séminaires. Il se donnait en latin et fut d'abord fidèle à la philosophie péripatéticienne. Les idées cartésiennes s'introduisirent surtout en province, où l'enseignement était moins surveillé. On y trouve aussi les mêmes préoccupations doctrinales et les mêmes tendances que dans les manuels de théologie.

Dans sa conclusion, M. D. résume l'état des 160 séminaires français à la veille de la Révolution. La situation matérielle paraît meilleure. Quelques-uns de ces établissements bénéficièrent des revenus des monastères supprimés par la trop célèbre Commission des Réguliers. La situation néanmoins n'était pas brillante, mais l'état moral surtout laissait à désirer. Tous n'étaient pas comme le séminaire de Toul, dont il fallut licencier les élèves, qui par deux fois mirent le feu aux bâtiments; mais, dans les meilleures maisons, les habitudes de discipline et de piété avaient subi un visible fléchissement. Le mal cependant ne paraît pas avoir été aussi profond qu'on l'a dit, et là où on travailla avec zèle et fermeté au rétablissement de la discipline, on vit bien que le vieil esprit des séminaires subsistait. On le constata surtout à l'attitude du jeune clergé devant le serment à la constitution civile. L'obligation de la prêter, vida les séminaires; avant la fin de 1791, ils avaient tous péri par l'expulsion des maîtres ou le départ spontané des élèves.

Si l'historien est obligé de faire quelques réerves, il n'en est pas moins vrai que l'action des séminaires fut heureuse et féconde et contribua à assurer « à l'Eglise de France, un clergé qui ne fut inférieur à aucun autre ». C'est sur cette constatation que M. D. termine son livre, qui a retracé avec une louable impartialité soutenue par une critique avisée tout un côté ignoré ou méconnu des institutions ecclésiastiques de l'ancienne France. Les prémices de ce magistral ouvrage que M. D. avait données aux *Etudes* des PP. Jésuites et à la *Revue d'Histoire de l'Eglise de France* avaient été justement remarquées : le livre lui-même recevra un accueil aussi favorable et bien mérité.

Robert TRILHE.

DES ECRITS AUTHENTIQUES DE SAINT THOMAS D'AQUIN

Depuis longtemps déjà, les ouvrages authentiques de saint Thomas d'Aquin ont été, pour la plupart, identifiés, catalogués, et même, pour les plus importants d'entre eux, replacés, avec une précision suffisante, dans l'ordre même chronologique de leur apparition. Ce travail de vérification, maintes fois repris au cours de plusieurs siècles, a pu réduire à un minimum la somme des écrits douteux, sans que, du reste, les éditions complètes les aient éliminés de leur nomenclature, puisqu'aussi bien il suffisait de signaler comme suspects, parfois de pure contrefaçon, des opuscules se rattachant à l'œuvre du maître par des affinités, soit doctrinales, soit même littérales, manifestes. Dans le présent volume (1), le R. P. Mandonnet a procédé pour son compte à une sélection semblable, et son étude, d'allure très scientifique, où les critères intrinsèques, si solidement et si finement étudiés et analysés par un Barbavara au seizième siècle et un Galea au dix-neuvième, interviennent à titre très subsidiaire, cédant le plus souvent le pas à l'argument mieux approprié du témoignage, aboutit à une conclusion qui ne se donne pas tant comme une confirmation des résultats acquis, que comme une mise au point, de laquelle il résulte que la liste des écrits authentiques doit décidément s'enrichir de quelques additions et subir certaines radiations définitives. Il n'entre pas dans notre pensée d'instituer une discussion approfondie des conclusions du R. P. considérées en elles-mêmes, ni de reviser à nouveaux frais un triage bibliographique qui ne sera probablement jamais assuré d'échapper à toute rectification, et dont, au surplus, les savants collaborateurs de l'édition léonine n'ont pas cru devoir, au moins provisoirement, résoudre l'énigme autrement qu'en la faisant précéder des dissertations de De Rubeis. Nous voudrions simplement dire en quoi l'argumentation du R. P. nous a paru défectueuse et sa confiance dans la portée de son instrument critique, excessive.

L'enquête menée par l'auteur tourne tout entière autour d'une quinzaine de catalogues, de contexture et d'âge assez différents, dans lesquels les écrits de saint Thomas se trouvent plus ou moins complètement ou judicieusement recensés, et le procédé mis en œuvre consiste à dégager de cette matière documentaire, la plus abondante qui ait été, jusqu'ici, soumise, en l'espèce, à une discussion d'ensemble, un élément de valeur et d'autorité prépondérante, capable par là-même de fournir, avec une règle critériologique de premier ordre, une solution aussi simplifiée que décisive de la question principale.

(1) Pierre Mandonnet, o. P. *Des écrits authentiques de Saint-Thomas d'Aquin*, 2e édition Fribourg, 1910.

A cette fin, les catalogues sont distribués en quatre séries irréductibles, dont chacune est commandée par une liste de première main, ou qui, du moins, paraît entièrement originale. A ce type se rattachent des dérivés plus ou moins nombreux, et qui ont, observe le R. P., ceci de remarquable qu'aucun d'eux n'a eu pour but de fondre en une seule deux ou plusieurs listes primitives, mais chacun s'est constitué tributaire de l'une d'elles, à l'exclusion des autres. C'est ainsi que nous obtenons d'abord un catalogue, appelé par le R. P. officiel, dont la rédaction se place en l'année 1319, et qui compte quatre dérivés; puis un groupe de six catalogues, en tête duquel se placent celui de Ptolémée de Lucques, composé à la limite des treizième et quatorzième siècles, et celui de Bernard Guidonis, qui remonterait à 1320; en troisième lieu, une *Tabula scriptorum Ordinis Praedicatorum*, dont la composition fut très probablement arrêtée en 1311, et à laquelle deux autres listes sont apparentées; enfin, le catalogue de Jean de Colonna, pièce d'ailleurs peu importante et postérieure à 1323, année de la canonisation de saint Thomas.

Or, au jugement du Révérend Père, le catalogue dit officiel a, sur tous les autres, une incontestable supériorité, qui lui confère dans la décision de tous les points litigieux une autorité hors de pair et l'efficacité d'un argument sans réplique. Cet avantage lui semble résulter de quatre considérations principales, dont la première est que ce document fut élaboré en vue du procès de canonisation, dans les actes duquel il figure ;la seconde se tire du fait que le nom de Barthélemy de Capoue, logothète et protonotaire du royaume de Sicile, sous le couvert duquel il est présenté, à l'occasion même de la déposition de ce personnage, ne semble pas pouvoir être accepté comme celui du rédacteur de cette pièce, mais simplement comme un patronage dont se seraient recommandés l'auteur ou les auteurs véritables, ceux-ci devant être plutôt supposés appartenir à l'ordre des Prêcheurs, seul en mesure de mener à bien une tâche si délicate dans une circonstance si solennelle; la troisième se rapporte à la manière même dont le catalogue a été dressé, et qui accuse, selon le R. P., une préoccupation critique tout à fait absente des autres catalogues types : tandis que ceux-ci, en effet, sont disposés suivant un ordre plus spécialement chronologique ou didactique et doctrinal, le catalogue officiel s'est désintéressé de ces aspects secondaires et accidentels du problème, pour chercher uniquement à reconstituer une somme intégrale et sincère des écrits authentiques. Enfin la quatrième considération est empruntée à une déclaration formelle servant de préambule à la dernière section du catalogue : *si autem sibi alia adscribantur, non ipse scripsit et notavit, sed alii recollegerunt post eum legentem vel praedicantem, puta*, etc. Une affirmation si catégorique et, à n'en pas douter, formulée à très bon escient par un témoin dûment informé, nous interdit de suspecter un seul instant la qualité de son témoignage, et celui-ci s'offre à nous comme un repère quasi infaillible parmi les divergences multiples des différentes recensions.

Nous ferons tout d'abord remarquer que les titres généalogiques des divers catalogues exigeraient peut-être un remaniement de la classification établie par le R. P. En effet, si l'on compare le catalogue de B. Guidonis et celui de Guillaume de Tocco, que le P. Mandonnet incorpore au deuxième groupe, sans toutefois le faire spécialement dériver de Guidonis, on ne peut s'empêcher de

relever — notamment entre les n^{os} 3, 4, 5-8 et le prologue relatif aux opuscules du premier, et les n^{os} 2, 3, 4 7, 22 du second — un parallélisme que, seule, suffit à expliquer une étroite dépendance. Or, il semble assez peu plausible que le premier en date ait été celui de Guidonis, car, pour reprendre ici le raisonnement parfaitement juste du Révérend Père au sujet du catalogue de Colonna, « on ne comprendrait pas les nombreuses lacunes » de la liste de Tocco : son énumération, en effet, mentionne seulement trente-deux écrits, tandis que celle de Guidonis en signale quatre-vingts. Dès lors, sans examiner ici s'il convient d'étendre aux biographies mêmes du saint, où ces listes se trouvent encadrées, la filiation qui s'accuse dans ces dernières, ou plutôt sans entreprendre de montrer à cette place l'avantage manifeste de l'hypothèse affirmative, il apparaît indubitable que le catalogue de Guidonis a été rédigé en dépendance de la liste de Tocco, laquelle, au surplus, ne contient aucune trace sensible d'emprunt fait à quelque autre liste plus ancienne ou contemporaine. Et comme, d'ailleurs, de l'aveu même du R. P. Guidonis a connu et utilisé le catalogue officiel et celui de Ptolémée, nous voici amenés à distinguer cinq catalogues originaux, ou auxquels il est actuellement impossible d'assigner une ascendance commune: l'officiel, ceux de Ptolémée ,de Tocco, la *Tabula* et enfin celui de Colonna. De plus, contrairement à l'assertion du Père M., certains de ces documents ont des dérivés communs, puisque Guidonis et, par lui, les auteurs qui s'en sont inspirés, se rattachent à la fois à l'officiel, à Ptolémée et à Tocco.

En second lieu, l'autorité du catalogue officiel nous paraît avoir été très surfaite. En effet, l'espèce d'inerrance qu'on lui attribue ne saurait procéder ni de l'événement qui en fut l'occasion, ni du contexte documentaire, lui-même sujet à vérification, auquel il se trouve soudé, mais exclusivement de la compétence et du degré d'information du rédacteur dont, au demeurant, la probité peut, à bon droit, être mise hors de cause. Or rien, dans les actes du procès, ne nous autorise à ne voir dans Barthélemy de Capoue que la caution officielle et bénévole d'une pièce dont il n'aurait pas été l'auteur. Et si ce catalogue émanait d'ailleurs, de ceux-là surtout qui étaient effectivement les plus capables de faire, au sujet des œuvres du saint Docteur, les explorations les plus étendues et les plus sûres, c'est-à-dire des Prêcheurs, il avait tout à perdre d'abord à se dépouiller juridiquement de cette garantie originelle que nulle autre ne pouvait compenser, ensuite à se présenter, au cours d'une information canonique, sous une dénomination ou une attribution en quelque sorte apocryphe. Il est donc à présumer que Barthélemy de Capoue en fut le rédacteur véritable; dès lors, sans songer à déprécier le moins du monde ses qualités d'ordre, de précision et de sobriété, il ne s'impose pas à nous avec cette autorité singulière et incommunicable qu'on lui prête et dont, avouons-le, une origine même sûrement dominicaine ne nous aurait pas permis de le faire bénéficier, puisqu'une autre liste d'apparence tout aussi officielle, certainement dressée par les religieux de cet ordre, dans un milieu où les moyens d'enquête étaient particulièrement abondants et faciles, et à une époque où le départ entre la littérature authentique et la littérature apocryphe offrait sans doute moins de difficulté — nous voulons parler de la *Tabula scriptorum* élaborée dès les toutes pre-

mières années du quatorzième siècle, au couvent de Saint-Jacques de Paris, — présente des caractéristiques qui l'opposent nettement au catalogue du procès de canonisation.

Ajoutez à cela qu'il convient d'autant moins de faire valoir, par comparaison de ce catalogue avec les autres, l'idée directrice qui en a réglé l'économie, que, d'un côté, les préoccupations soit chronologiques, soit didactiques n'ont rien d'incompatible avec la critique la plus avertie, et que, de l'autre, ce document même, surtout dans sa seconde partie, est manifestement disposé suivant un ordre de matières. Le R. P. s'en est, du reste, aperçu, puisque, pour le justifier du double emploi qu'y font les nos 25 et 48, il observe que le second, intercalé dans une série d'écrits de caractère très homogène, dont il interrompt brusquement la chaîne, n'a pu se glisser en cet endroit que d'une manière accidentelle et postérieurement à la rédaction primitive.

Reste, il est vrai, l'affirmation péremptoire énoncée dans la liste officielle, et qui proscrirait d'avance comme erronée toute adjonction faite à la nomenclature des œuvres authentiques. Mais on saisira sans peine ce que cette formule a de relatif, si l'on prend garde à trois choses : premièrement, des déclarations de ce genre, si catégoriques soient-elles, ne valent point par elles-mêmes, mais exclusivement par le degré de confiance que mérite leur auteur; leur appréciation est donc essentiellement subordonnée à l'autorité du témoin dont elles émanent. Deuxièmement, ce passage ne paraît pas avoir en réalité la signification stricte qu'y attache le Père M., car, au lieu d'articuler comme une sentence générale d'interdiction contre tout autre écrit que l'on essaierait d'attribuer à saint Thomas, il contient cette simple assertion que, si quelque autre ouvrage est édité ou divulgué sous son nom, ce n'est point qu'il l'ait composé lui-même, mais il faut y voir une transcription plus ou moins fidèle de ses sermons ou de ses commentaires oraux : il n'oppose donc pas tant la littérature authentique à celle qui ne l'est pas, que les travaux rédigés de sa main à ceux qui procèdent immédiatement d'une rédaction étrangère; et cette seconde manière, sensiblement plus tempérée que la première, ôte du même coup à ce témoignage le caractère d'une censure visant d'une manière explicite et directe toute la littérature supposée. Troisièmement enfin et surtout, cette déclaration ne saurait être absolument acceptée au sens d'une exclusion générale et catégorique, ni érigée en principe de jugement critique, qu'à la condition de n'être jamais prise en défaut : que si elle est formellement démentie par les faits, ne fût-ce qu'une fois, on n'a plus le droit de la considérer comme une règle sûre, capable de contrôler tout le reste, mais elle a autant besoin d'être éprouvée au contact des autres données, que celles-ci d'être vérifiées par elle.

Or, ce n'est pas une fois, mais plusieurs, que le R. P. passant outre à la prohibition qu'elle lui semble promulguer, qualifie d'authentiques — et nous ne lui en ferons pas un reproche — des opuscules ou fragments totalement absents non seulement du catalogue officiel, mais des autres. On en compte ainsi cinq environ, qui sont authentiqués, et justement, à l'encontre du silence des diverses listes, y compris la liste officielle, déduction faite — qu'on veuille bien le remarquer — de deux écrits dont l'authenticité est attestée, pour le premier, par tous les autres catalogues, pour le second, au

moins par cinq d'entre eux, et qui sont purement et simplement omis (le R. P. dirait *prétérités*) par celui du procès de canonisation : constatation dont ne peut pas ne pas gravement souffrir l'autorité d'un document que l'on nous présentait comme quasi impeccable et seul capable de vérifier tous les autres. Ces deux écrits sont le commentaire du livre de Job et l'office du Saint-Sacrement. Il est vrai que le R. P. tente d'expliquer la seconde omission par cette raison que l'office du Saint-Sacrement, étant déjà entré dans la liturgie comme une de ses parties intégrantes, et, du même coup, ayant cessé d'être la propriété littéraire de saint Thomas, il n'était point convenable de le revendiquer à son actif : comme si cette sanction officielle lui ôtait son origine historique et n'en faisait pas plutôt un des titres — parmi les plus précieux — qu'il convenait d'invoquer dans un procès de ce genre!

Et s'il manquait encore quelque chose à ces observations pour leur donner une force décisive, cet appoint nous serait fourni par l'exemple du dominicain B. Guidonis, qui, ayant, de l'aveu du R P., connaissance du catalogue officiel, non moins que de celui de Ptolémée, et ne pouvant, lui surtout, contemporain de ce document, des personnages impliqués de près ou de loin dans sa confection, des travaux préparatoires du procès de canonisation et de tout ce procès même, ignorer le degré précis de créance dû à cette pièce, dressa néanmoins une liste notablement divergente. A qui persuadera-t-on que le seul examen des qualités intrinsèques de ce document et des circonstances historiques où il se place, puisse aujourd'hui nous fournir sur sa valeur véritable des clartés qui manquèrent à Guidonis? D'autant que son erreur serait pareillement imputable à saint Antonin, à Echard, à de Rubeis, tous les trois dominicains, et, surtout ces deux derniers, critiques passablement avisés, lesquels n'ont pas eu le soupçon de cette autorité nonpareille du catalogue officiel, dont l'évidence a frappé le P. Mandonnet. Et celui-ci de s'étonner, d'écrire qu'il est surprenant « que leur attention ne se soit pas portée vers une solution... aussi simple qu'obvie (1) », et d'ajouter que le « problème est infiniment plus simple que les critiques ne l'ont imaginé jusqu'ici (2) ». En vérité, cette assurance n'est rien moins que justifiée : elle repose tout entière sur un *a priori* qui est un vote de confiance théoriquement illimitée au catalogue dit officiel, et elle se trouve infirmée *a posteriori* par toute l'histoire de la critique bibliographique qui s'est exercée sur les écrits de saint Thomas. Certes, l'ambition de découvrir l'instrument de précision capable d'isoler, avec certitude et d'un seul coup, de tous les apports frauduleux ou adventices, l'œuvre authentique du maître, est, en elle-même, digne d'éloge : et toutefois, il est à craindre que le conflit irréductible des témoignages les moins suspects, et l'impossibilité, jusqu'ici avérée, de les départager par un arbitrage vraiment décisif, n'en retardent indéfiniment la réalisation. Nous ne saurions, en tout cas, nous ranger à l'opinion de quiconque se flatterait d'avoir trouvé, dans les conclusions du R. P., la solution qui abroge toutes les hypothèses et résout, une fois pour toutes, la question si complexe des catalogues.

(1) Page 14.
(2) Page 6.

Qu'il nous soit permis, en terminant, d'avouer d'un mot notre préférence en faveur des catalogues de Guidonis et de la *Tabula*. Ces deux listes, dont nous avons, plus haut, brièvement souligné l'importance, nous paraissent à la fois compléter celle de Barthélemy de Capoue et se compléter heureusement l'une l'autre. Elles confirment, en les amplifiant, les données du catalogue présenté par le logothète, et les différences qui les séparent elles-mêmes s'expliquent assez par ce fait que des écrits de moindre importance, dont, au surplus, l'occasion était le plus souvent purement locale ou même personnelle, ont pu être connus à Paris et ignorés soit à Avignon, soit à Naples, ou inversement. Du reste, aucune de ces deux pièces ne se donne comme une nomenclature intégrale au point d'être intangible. C'est donc en elles, pensons-nous, qu'il convient de placer le principal et le plus sûr criterium d'authenticité dont nous puissions présentement disposer, sans récuser d'ailleurs les services de la critique interne, bien que la prudence conseille de restreindre le champ de cette dernière, trop aisément accessible aux impressions et aux préjugés subjectifs, et de se rappeler que des inégalités de forme ou de méthode, ou même des discordances au moins apparentes de fond, ne suffiront jamais pour établir avec sécurité une démarcation entre les écrits authentiques et les apocryphes.

Nous nous reprocherions de passer sous silence un article paru le 16 mars 1911 dans la *Revue apologétique*, sous la signature de S. d'Anguien, et depuis tiré à part. C'est une analyse critique de l'étude du R. P. Mandonnet, et bien que l'auteur s'interdise toute opposition très tranchée à la thèse que nous avons combattue, il tempère néanmoins son adhésion par une réserve significative, lorsqu'il refuse à la prémisse de l'argument général affirmant l'autorité sans rivale du catalogue dit officiel, tout autre bénéfice que celui d'une simple probabilité. Ce travail fort intéressant, dont la manière délibérément discrète et mesurée dissimule peut-être une intention critique plus accentuée, se termine par une table alphabétique, très diligemment dressée, où se trouvent énumérées toutes les œuvres — authentiques, douteuses ou apocryphes — contenues dans l'édition Fretté.

Remi Hourcade.

NOTES ET CRITIQUES

Leçons de Philosophie sociale, Tome II, par le R. P. SCHWALM. des Frères Prêcheurs, Paris, Blond, 1911.

Le Patronat et les Associations — la Société politique — : tel est le sujet traité dans le deuxième et dernier volume des Leçons de Philosophie sociale du très regretté P. Schwalm. Le premier volume, *De la Famille ouvrière*, a obtenu un succès mérité auprès du public qui s'intéresse à ces graves questions. Celui qui vient de paraître attirera également l'attention : il y a là, en effet, des idées neuves, du moins par la manière dont l'auteur les expose, par l'unité de son point de vue; enfin la lecture de ce livre fait penser, ce qui est peut-être, pour un écrivain, le meilleur résultat qu'il puisse attendre de ses efforts.

On peut s'étonner d'abord de la méthode qu'il emploie; on admire que saint Thomas ait tant à dire sur des sujets où son expérience fut assez courte, comme le grand patron, le machinisme, les sociétés d'actionnaires. Cet appel incessant a des principes abstraits pour définir la nature des faits sociaux a quelque chose de paradoxal. Toutefois il faut reconnaître que l'auteur se sert de la déduction plutôt comme d'un cadre et qu'il ne néglige ni l'observation, ni l'analyse de la réalité; il a tout de même un peu trop de souci d'ajuster les faits à ses raisonnements. C'est une illusion à laquelle n'échappent guère les esprits accoutumés à remuer des idées de croire qu'elles sont indispensables pour bien voir la réalité. Il faut, croyons-nous, en sociologie, comme dans toutes les sciences humaines, faire la part du raisonnement et celle de l'observation, parce qu'il y a dans l'objet de ces sciences, deux espèces de vérités : il y a ce qui est et ce qui doit être. Pour voir ce qui est, il faut le regarder : les principes abstraits n'y peuvent guère servir; savoir ce qui doit être, c'est affaire de raisonnement et il ne suffit pas toujours pour cela de généraliser les faits au moyen de l'induction. Si l'on veut dépasser véritablement l'expérience et surtout la corriger, c'est aux principes éternels de justice et de droit qu'il est nécessaire de s'adresser. Le P. Schwalm a fait peut-être un peu trop large, la part de la déduction; mais ce serait le méconnaître que de lui refuser le mérite d'avoir étudié la réalité de très près avec les yeux d'un observateur avisé et consciencieux. Les habitudes scolastiques même, loin de lui nuire dans cette étude, l'ont plutôt servi; il leur doit, sans aucun doute, pour la meilleure partie, la finesse de ses analyses et la précision de ses formules.

Nous nous inspirerons de son travail, au lieu d'en offrir une exposition détaillée, pour mettre en lumière quelques idées intéressantes.

Le travail à la main crée le petit patron; le machinisme, le grand patron. C'est une loi du travail que la machine supprime de plus en plus l'outil, et le grand patron, le petit patron. Les arts et les métiers n'ont eu, au Moyen âge, — qui, sous ce rapport, s'est prolongé presque jusqu'au XIX^e siècle — qu'un caractère purement expérimental. La grande industrie n'a pu naître qu'avec les sciences de la nature. La direction toute pratique du petit atelier n'avait besoin que d'un patron-ouvrier. La production restreinte, destinée à une clientèle locale, entraîna comme conséquence le régime du monopole. Le petit atelier domestique — un maître-ouvrier occupant à son foyer ses enfants, un ou deux apprentis, un ou deux compagnons — enfanta la corporation. La production ne pouvant se développer, ni la clientèle, s'étendre, c'était une nécessité, pour assurer la rémunération du travail, de limiter la concurrence. De là, pour chaque métier et dans chaque ville, une association d'artisans *fermée* et *prohibitive*, un corps résistant à la libre introduction de nouveaux producteurs et de nouveaux produits. Quand on se rend compte des conditions sociales d'où sont nées les corporations, on comprend que les publicistes qui demandent qu'on les rétablisse, même en les transformant, préconisent un anachronisme. Il ne faut pas mettre le vin nouveau dans de vieilles outres, surtout quand elles sont depuis longtemps hors d'usage. Du reste, les institutions naissent des besoins, sous l'empire des circonstances, elles ne se créent jamais de toutes pièces, d'un seul coup; elles s'élaborent avec le temps et l'on ne sait jamais bien où elles ont commencé.

Le régime du travail moderne est en train de se former; mais il faudra sans doute bien du temps et aussi bien des épreuves à la société, pour l'accommoder à ses vrais besoins, pour l'amener au point des institutions qui sont faites pour durer. La grande difficulté inhérente au travail, tel que l'a fait le machinisme, c'est que la concurrence lui est tout à la fois nécessaire et fatale. On ne peut plus, comme autrefois, sous peine de le paralyser ou, pour mieux dire, de l'arrêter tout court, imposer au travail le frein du monopole ni même du privilège. Il a besoin de la pleine liberté pour la production qu'on lui demande aujourd'hui. Or la liberté du travail ne semble pas pouvoir être entière sans mettre en péril celle du travailleur, sans le livrer en quelque sorte à la merci du patron. Pour protéger l'ouvrier il faut restreindre la liberté du travail, et c'est là le premier et le plus nécessaire effet des syndicats. C'est encore une des conditions nouvelles du travail que l'intérêt de l'ouvrier est non seulement différent de celui du patron mais, en un sens, opposé. Tous les deux sont intéressés à la prospérité de l'industrie où l'un peine et que l'autre dirige; mais, ce que l'ouvrier lui demande, c'est le salaire le plus élevé possible, tandis que le patron s'attache à réduire, autant qu'il le peut, les frais de production : il gagne ce qu'il ne dépense pas, et puis la concurrence le force d'offrir ses produits au plus bas prix, pour attirer la clientèle. Aussi les syndicats mixtes, composés d'ouvriers et de patrons, ne sont guère qu'un beau rêve, une utopie généreuse. Des hommes dont les intérêts se combattent, ne sauraient délibérer ensemble. Que les ouvriers s'associent de leur côté, les patrons du leur; que chaque groupe opposé soit le juge de ses intérêts propres : voilà ce que demande la justice. Pour concilier ensuite des prétentions divergentes, il faudra recourir à un conseil d'arbitrage formé

autant que possible en dehors des parties intéressées. Seulement, si l'on pouvait, sous l'ancien régime, imposer sans crainte de rencontrer des oppositions insurmontables, des règlements parfois même abusifs, à la population ouvrière, parce que ceux qui se trouvaient lésés, étaient toujours en nombre restreint, le moyen de soumettre des centaines de mille, des millions de travailleurs, aux décisions d'un tribunal s'ils refusent d'en reconnaître la sagesse ou l'autorité! La force intervient souvent aujourd'hui dans les conflits du patron et de l'ouvrier et, jusqu'ici, elle est arrivée à maintenir ou à rétablir l'ordre, tel qu'il est accepté ou subi. Bien des symptômes donnent lieu de craindre qu'elle ne puisse plus bientôt suffire à son rôle, empêcher la révolution de briser ou, tout au moins, d'ébranler fortement quelques-uns des cadres sociaux où s'exerce l'activité humaine. Il y aura toujours, sans doute, des patrons et des ouvriers, mais il se peut que leurs rapports soient sensiblement changés, qu'on assure enfin — et il faut le souhaiter — aux travailleurs, une condition plus large et moins précaire. Sous l'ancien régime, le patron et l'ouvrier vivaient du travail commun, à peu près au même titre. La corporation était une famille dont le patron était le chef : il avait besoin de ses compagnons, de ses apprentis, comme ils avaient besoin de lui; leurs intérêts se confondaient.

La machine a singulièrement grandi le rôle du patron et diminué celui de l'ouvrier dont la valeur professionnelle compte de moins en moins dans la production : ce n'est guère plus qu'un rouage qui se distingue à peine du mécanisme dont il assure le fonctionnement.

Il n'a plus, pour ainsi dire, de nom ni de figure aux yeux du patron; il est l'ouvrier, une force anonyme qui produit un mouvement; le patron ne connaît que le résultat produit, la marchandise qu'il évalue et qu'il paye. Son intérêt, d'ailleurs, nous l'avons déjà dit, c'est de l'évaluer et de la payer au plus bas prix. En droit, ce prix est fixé par un commun accord du patron et de l'ouvrier; en fait, s'ils sont seuls en face l'un de l'autre, c'est le patron qui l'impose et l'ouvrier qui le subit. L'ouvrier, du reste, manque habituellement des moyens nécessaires pour connaître le juste prix de son travail et pour le faire accepter du patron; l'association, le syndicat sera seul assez fort pour établir son droit et pour le défendre.

Mais le droit de l'ouvrier, quel est-il en principe? C'est dit-on le salaire, c'est-à-dire le prix équivalent du travail qu'il fournit. Le droit de l'ouvrier est-il cela simplement? Oui, si le travail n'est qu'une marchandise, un objet d'échange. L'ouvrier donne son travail; le patron lui donne en retour une somme équivalente au produit qu'il a fourni : la justice n'est-elle pas satisfaite? Oui, la *justice commutative*, celle qui règle les échanges. Mais il y en a une autre, *la justice distributive* celle qui, dit saint Thomas, détermine « ce qui revient à chacun en tant qu'il fait partie d'un tout, selon la place qu'il occupe dans la communauté ». (2ª 2ªᵉ q. LXI, 1, 3.). L'ouvrier n'est pas seulement une force productrice d'une valeur marchande, c'est un homme; il fait partie d'un tout; il a sa place dans la société; il y remplit une fonction; il contribue à l'entretien et au développement de la vie sociale. Il a donc le droit de vivre à la place qu'il occupe et de remplir la fonction qui est la sienne. S'il est père de famille, il a le droit de l'être, puisqu'il en a le devoir et la société lui doit « des biens communs » la part qui lui est indispensable pour remplir son

devoir et exercer son droit. Il n'a pas seulement le droit de vivre de son travail, mais il a aussi le droit d'en faire vivre ses enfants. C'est son droit, disons-nous, c'est au nom de la justice qu'il peut réclamer les moyens de faire vivre sa famille. De là cette thèse que le salaire, pour être juste, doit être un *salaire familial*, suffisant « pour l'entretien d'un modeste intérieur », dit Manning. Le P. Schwalm rejette cette thèse, — mais son argumentation est un peu confuse. Il repousse le *salaire familial* au nom de la justice — le patron ne devant à l'ouvrier que le prix de son travail estimé comme valeur d'échange — et, d'un autre côté, il réclame pour l'ouvrier père de famille, une subvention patronale qui a bien l'air d'être une dette de justice. Il y a là évidemment une question qui soulève, quelle que soit la solution à laquelle on s'arrête, de redoutables difficultés. Toutefois il faut affirmer ce principe que le droit suprême pour tout homme, c'est de vivre de la vie humaine et que la société a pour premier devoir d'assurer à chacun de ses membres, la jouissance de ce droit. Sans glisser jusqu'au socialisme qui, sous prétexte de sauvegarder les droits de tous, voudrait réduire le genre humain en esclavage, l'on peut bien dire que la société doit, autant que possible, corriger, par ses lois, les injustices de la fortune et guérir « les misères imméritées ».

La troisième partie des études sociologiques du P. Schwalm est consacrée à la société politique. C'est naturellement saint Thomas qui a la parole et toute cette troisième partie n'est qu'un commentaire de son enseignement. Mais il y a une manière originale d'être disciple et le P. Schwalm, tout en s'inspirant de son maître, a une doctrine qui est bien à lui.

On a tort, pense-t-il, de chicaner J.-J. Rousseau sur le *contrat social*. Saint Thomas ne fait aucune difficulté d'y voir, lui aussi, l'origine de la société : « Civitates sunt institutae humana industria. » (*Polit.* L. I, lect. I) ...« Ad quod natura inclinat, sed mediante libero arbitrio completur » (*Summa. Supplem.* q. XLI, a. I). Tout au plus Rousseau a-t-il exagéré l'isolement des hommes primitifs qui étaient tout au moins groupés d'abord par familles, vivant assez près les unes des autres, parce qu'elles sortaient d'une même souche, et méconnu l'inclination de l'homme à la vie politique : « In omnibus hominibus inest quidam naturalis impetus ad communitatem civitatis » (*Polit.* L. I, lect. I). Sous ces deux réserves, la théorie de Rousseau est parfaitement acceptable, ou plutôt, il n'y a pas d'autre explication plausible des origines de la société. En effet, même en admettant — et c'est ce qu'il y a de plus vraisemblable — que la société ait commencée par le gouvernement patriarcal, il a bien fallu, pour établir cette autorité, un certain consentement du groupe qu'elle dirigeait et « une commune entente de son utilité » (Iª IIæ q. CV, a. 2).

Quand à l'origine du pouvoir politique, Rousseau et saint Thomas ne professent plus des théories aussi voisines. On connaît celle de Rousseau. Le pouvoir souverain appartient inaliénablement au peuple. « Il choisit ceux qu'il établit les mandataires du pouvoir, mais en agissant ainsi il ne leur transfère pas proprement le droit de commander : il leur en délègue plutôt la fonction qu'ils devront exercer en son nom » (*Contrat Social* III. c. XV). Si l'on se réfère aux principes posés par saint Thomas, on devra conclure au contraire que le pouvoir vient de Dieu et non du peuple, — que le peuple ni ne con-

fère ni ne délègue un pouvoir qu'il n'a pas, — qu'il élit simplement le sujet du pouvoir, c'est-à-dire celui ou ceux qui doivent l'exercer.

Le pouvoir politique est, comme la société politique, de *droit naturel, de prima intentione naturae;* or tout ce qui est de droit naturel est institué par Dieu seul, *quant à son essence*, Dieu fait seul les droits, faisant seul les natures. Mais si Dieu est seul l'auteur du pouvoir politique quant au droit qui en constitue le fond, l'essence, ce pouvoir prend, dans les diverses sociétés, des formes diverses et ce sont les chartes, les constitutions, les lois faites par les hommes, sous l'empire des circonstances, qui en déterminent, au cours des siècles, la genèse et le caractère historiques. Pour parler ici la langue scolastique qui, plus que toute autre, s'accommode à l'analyse subtile des idées, le pouvoir vient de Dieu comme de sa *cause principale* et de l'homme, comme de sa *cause instrumentale*.

Il est impossible que le pouvoir politique tire du peuple son origine essentielle, pour cette raison que le peuple, tant qu'il n'est pas constitué en société, c'est tout simplement une réunion d'hommes dont chacun est, si l'on veut, maître de soi et aucun n'est maître des autres; il n'y a donc pas, au sein de cette multitude, le pouvoir souverain dont elle a besoin pour former un peuple. Mais, dit Rousseau, chacun, étant son maître, a le droit de se soumettre à tous les autres, de placer « toute sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale ». Sans aucun doute. Mais tout le monde s'accordant à faire ce même geste, crée, par là même, la volonté générale comme pouvoir suprême; tout le monde est sujet et tout le monde est souverain. — Tout le monde est sujet : oui, en un sens, en ce sens que tout le monde consent à se soumettre à un pouvoir souverain. Mais si le pouvoir souverain n'existe point déjà, cette entente générale ne saurait le créer, pour la raison que nous avons déjà donnée. Ce consentement du peuple à obéir à un souverain suppose l'existence du pouvoir politique, il est incapable de le faire. On sait que Léon XIII a fait, dans l'Encyclique *Diuturnum*, de cette thèse, un enseignement catholique : « Par le choix de la multitude, dit le Souverain Pontife, le souverain est désigné, les droits de la souveraineté ne sont pas conférés : l'empire n'est pas confié, on statue par qui il doit être exercé. » Toutefois la question demeure toujours ouverte de savoir si le pouvoir vient immédiatement de Dieu ou par l'intermédiaire de la société qui le possèderait comme un don de Dieu essentiel à sa constitution et le transmettrait ensuite au souverain qui l'exerce.

Germain BRETON.

René GADAVE, *Les documents sur l'histoire de l'Université de Toulouse et spécialement de sa faculté de droit civil et canonique* (*1229-1789*). Toulouse, Privat, 1910, in-8°, XIII-380 pages.

Cet ouvrage est l'instrument de travail reconnu depuis longtemps indispensable pour écrire l'histoire de l'Université de Toulouse. Si jusqu'ici cette histoire a été relativement peu étudiée, si elle est en retard sur celle de beaucoup d'autres universités de moindre importance, la raison en est dans les difficultés que présentait la recherche des documents. Dispersés dans plusieurs dépôts, ils sont comme noyés dans des liasses, des cartons, des registres innombrables. Le fil conducteur nécessaire, M. G. nous le donne sous la forme d'un catalogue

de documents. Cet inventaire est précédé d'une introduction qui est à la fois un guide pour les recherches d'archives et un répertoire de tout ce qui a été écrit sur l'histoire de l'Université en général et de sa faculté de droit en particulier, car, dans cet ouvrage, il ne sera jamais question de ce qui est exclusivement relatif aux autres facultés.

Après avoir énuméré et décrit avec un grand luxe de détails les recueils des statuts de l'Université, M. G. passe en revue les divers dépôts toulousains : archives départementales, municipales, hospitalières; bibliothèques municipale et universitaire. Utilisant les renseignements fournis par les inventaires, les suppléant pour un très grand nombre de séries, il indique quels sont les liasses, les registres, les manuscrits renfermant des documents intéressants. Il a aussi consulté les catalogues des dépôts étrangers. Il n'a eu garde d'oublier les richesses de la Bibliothèque Nationale et surtout celle des Archives du Vatican. La « bibliographie critique » qui suit fournit des renseignements encore peut-être plus utiles et plus nouveaux. Si, à la rigueur, les travaux de MM. Molinier, Fournier, Saint-Charles, de Rodière pouvaient nous donner une idée de ce que l'on devait attendre des dépôts d'archives, les essais de bibliographie que nous avions étaient par contre parfaitement insuffisants.

Le catalogue des documents forme la partie la plus importante de cet ouvrage. Il contient 1.307 articles distribués par ordre chronologique entre les deux dates extrêmes : avril 1229 et juillet 1789. Il a été dressé avec beaucoup de soin. M. G., chaque fois que l'occasion s'en présente, fait suivre ses analyses de l'indication des ouvrages où les documents ont déjà été publiés, simplifiant ainsi la tâche des travailleurs. Tel est le cas du plus grand nombre des actes antérieurs à l'installation définitive du Parlement à Toulouse et en général de ceux qui sont relatifs à une réforme importante dans l'Université. Par le grand nombre d'arrêts du Parlement, de comptes rendus des délibérations des Capitouls, d'actes notariés, qu'il signale pour la première fois, ce recueil nous renseigne surtout sur la vie extérieure de l'Université : sur ses nombreux procès, sur la vie bruyante de ses étudiants, sur la carrière de ses professeurs de droit. Là est sa grande nouveauté.

Que ce catalogue soit incomplet, personne n'en sera étonné. Ceux qui ont quelque habitude des recherches dans les archives savent bien quelle place souvent imprévue occupent dans les dépôts certains documents. Il est cependant des séries, des manuscrits laissés de côté par M. G. et naturellement indiqués, semble-t-il, par la nature du sujet, dont le dépouillement aurait été de quelque utilité. Ainsi en est-il, aux *Archives départementales de la Haute-Garonne*, du fonds de l'Archevêché, tout désigné en raison du grand rôle que joua dans l'Université le chancelier de l'Eglise métropolitaine. L'inventaire manuscrit des *Archives* rendait facile la découverte de documents qui auraient pu prendre place dans le recueil. En voici quelques-uns :

Du 20 juillet 1470, la nomination de Pierre de Rosergue par Bernard de Rosergue, archevêque de Toulouse à la chancellerie de l'Université (1). Acte intéressant, car il donne les noms de ceux qui, à cette date, professaient aux facultés de Droit, de Médecine et des Arts. — De la première moitié du XVII^e siècle un mémoire anonyme très

(1) G., 471, f° 129, v°.

caractéristique flétrissant en termes parfois violents l'alliance des conventuels et des régents en droit (1). — Du 18 juillet 1629, réponse faite par les docteurs de Sorbonne à l'Archevêque de Toulouse pour trancher un différend qui s'était élevé entre lui et le recteur de l'Université (2). De même, à la Bibliothèque municipale, M. G. aurait eu avantage à consulter les manuscrits 625 et 719. Le premier est un recueil de documents de provenances diverses souvent utilisé par les historiens. Il renferme une lettre par laquelle l'archevêque de Narbonne, le 25 février 1320, délègue jusqu'à nouvel ordre à son collègue de Toulouse tous ses droits de surveillance sur l'Université (3). Le manuscrit 719 est, en grande partie, consacré à l'Université de Cahors, mais, en raison des relations étroites qui existèrent toujours entre les deux universités, il renferme tout un ensemble de documents intéressants pour l'histoire de celle de Toulouse. C'est d'abord une série de lettres et de rapports relatifs à l'action commune des universités françaises, de celles de Toulouse et de Cahors en particulier, contre les Jésuites de Tournon. C'est un « décret général de l'Université de Toulouse » prenant position dans la querelle de l'Université de Paris et des Jésuites (4). C'est encore une lettre de Taillasson, recteur de l'Université, du 15 août 1625, annonçant à Cahors la mort de Raymond de Bigorre et déclarant sa chaire vacante (5).

Les omissions sont plus rares, au point de vue bibliographique. Nous devons cependant regretter que M. G. qui s'est donné la peine de parcourir « feuillet par feuillet les 60 énormes registres in-folio des délibérations des Capitouls » ait reculé devant le dépouillement des publications de l'*Ecole française de Rome*. Elles lui auraient permis d'insérer dans son inventaire un certain nombre d'articles et non des moins intéressants. Nous pouvons en juger par les tables que M. Vidal vient d'ajouter à son recueil des *Lettres Communes de Benoît XII*. L'Université y est représentée par 28 lettres (6). Signalons aussi le livre d'un augustin du xvii^e^ siècle, Simplicien de Saint-Martin, professeur à la faculté de théologie, qui a fait pour son couvent ce que Percin devait faire plus tard pour celui des Dominicains (7). M. G. y aurait trouvé en même temps que des copies de documents se ratta-

(1) G., 980. Ce document que nous datons approximativement d'après son écriture est dans une liasse tout entière consacrée à l'Université.

(2) G., 343, f° 266.

(3) *Ms.* 625, f° 160.

(4) *Ms.* 719, f° 118. Ce décret, dans le manuscrit, porte la date du 19 mai pourvu. Elles permettaient de signaler une lettre, par laquelle Nicolas IV. 1624. Nous croyons à une erreur de copiste car cet acte est une réponse à la demande formulée par Raymond de Bigorre et Raymond de Maran, le 27 mai 1624 (*Gadave*, n° 725).

(5) *Ibid*, f° 137.

(6) Si, au moment où M. G. a constitué son recueil, la plupart des volumes n'avaient pas ces tables qu'il réclame, celui qu'a publié M. Langlois en était le 16 septembre 1289, faisait exception à la loi sur le cumul des bénéfices en faveur du chancelier de l'Eglise de Toulouse à qui la « juridiction de l'Université imposait des charges trop lourdes. » (Ernest Langlois, *Registres de Nicolas IV*, Paris, 1887, p. 283.)

(7) Simplicien de Saint-Martin, *Mémoires qui peuvent servir à l'Histoire du monastère des ermites de Saint-Augustin de la ville de Tolose*, Toulouse, 1653.

chant aux débuts de l'Université, quelques renseignements sur son histoire au XVII[e] siècle (1). M. G. a aussi oublié dans son répertoire, ce recueil de lettres de Daguesseau que tous les historiens des Universités françaises au XVIII[e] siècle ont utilisé (2). Entr'autres pièces intéressantes, nous y trouvons une lettre permettant, à la date du 13 avril 1739, qu'un professeur de la faculté de droit cède sa chaire à son fils professeur à l'Université de Pau (3).

A côté de ces omissions, signalons quelques erreurs, très rares, il faut le reconnaître. Elles portent surtout sur l'inventaire des registres d'inscriptions et de graduations de la Bibliothèque universitaire. Ceux qui auront des recherches à faire sur le personnel de l'Université aux XVII[e] et XVIII[e] siècles, ne devront pas d'une façon absolue se fier à ses indications. Ainsi le manuscrit 106 ne contient pas les « inscriptions *in utroque jure* de 1577 à 1581 », mais les noms des licenciés et docteurs de toutes les facultés de 1577 à 1586. Les manuscrits 29, 48, 59, 60, 61, 62 ne sont pas les « registres de graduations de bacheliers en droit », ils renferment, avec seulement une interruption de 10 années, toutes les significations de grades que l'Université a faites aux autorités ecclésiastiques en vue de la collation des bénéfices de 1621 à 1784 (4).

Ces quelques omissions ou erreurs, attribuables peut-être à une certaine précipitation dans les recherches et qu'excuse par ailleurs l'étendue du sujet ,ne doivent pas nous faire oublier le grand mérite de l'ouvrage. Il rend possible tout un ensemble de monographies. Surtout, il permet d'envisager pour un avenir prochain la constitution de ce cartulaire que nous envions à d'autres universités.

M. BERGEROU.

Hans LIETZMANN, *Le Sauveur du monde*. Bonn, Marcus et Weber, 1909. In-12 de 59 pages (5).

Cette brochure contient le texte, complété par des notes documentaires, d'une conférence prononcée par M. Hans LIETZMANN sur l'idée

(1) Par exemple sur la fuite précipitée de la plupart des professeurs devant la peste en 1652 (p. 274).

(2) DAGUESSEAU, *Œuvres complètes*, nouvelle édition, Paris, 1829, t. X, pp. 197-274.

(3) *Ibid*, p. 239. Le professeur qui obtint ainsi la suppression d'un concours, n'est pas nommé, mais il ne peut être ici question que de Destouet, dont le fils fut professeur à Pau de 1726 à 1741. (Joseph MAISONNIER, *La Faculté de droit de l'Université de Pau (1726-1793)*, *Bordeaux*, 1902, p. 164.) — M. G. qui cite si souvent le *Bulletin de l'Académie de Législation de Toulouse* a oublié de signaler l'article de M. DELOUME : *Le Monde du droit et les hommes de finance à Toulouse vers le milieu du XVI[e] siècle*, qui a paru dans le *Bulletin* de 1898-99, pp. 1 et sq. — Il ne semble pas non plus avoir eu connaissance de la publication du travail de M. ANNAT sur les étudiants clercs de l'Université par le *Bulletin de littérature ecclésiastique* (1904, pp. 207 et sq). Il ne cite, en effet, que le compte rendu qu'en avait fait M. Saltet à la Société archéologique du Midi.

(4) Voici le détail de ces registres qui peuvent être intéressants pour l'histoire des diocèses de la région universitaire : 29 : 1621-1664; 58 : 1673-1724; 59 : 1724-1740; 60 : 1740-1753; 61 : 1753-1769; 62 : 1769-1784. — Signalons encore une autre erreur de date. C'est en 1615 que Guillaume de MARAN écrivit sa *Remonstrance* pour les Etats généraux et non en 1595 comme le dit M. G à deux reprises, pp. 64 et 197.

(5) *Der Weltheiland.*

de « Sauveur du monde ». Sans grand appareil scientifique, elle n'est pas moins destinée à porter devant le grand public les conclusions, encore hésitantes en la matière, de la « jeune science des religions ».

L'auteur prend son point de départ dans l'état des esprits, à Rome, vers le commencement de l'ère chrétienne. Dans la IV[e] Eglogue de Virgile, éclairée par les écrits contemporains, il trouve la notion d'un âge d'or qui doit être inauguré à bref délai par un prince divin. Et l'on sait qu'Auguste, comme plus tard tous ses successeurs, se laisse appeler fils des dieux et Sauveur du genre humain. Sans doute, M. L. soupçonne bien que ces pompeuses appellations n'étaient pas exemptes de quelques flatteries; mais il y veut reconnaître, à l'origine, un fond sincère et une signification religieuse. Elles représentent pour lui le confluent d'un double courant d'idées : la conception hellénique de Sauveur, titre qu'on attribuait volontiers à tous les princes, et la divinisation des souverains qui était de style en Babylonie et plus encore en Egypte. Telles sont les origines lointaines de ce rêve paradisiaque qui n'a cessé de hanter les imaginations.

M. L. en retrouve la trace dans le messianisme populaire des Juifs et encore, aux premiers siècles du christianisme, dans l'espérance millénaire; il n'est même pas entièrement assuré que cet idéal ne persiste, encore aujourd'hui, chez quelques membres de l'Eglise. Il est vrai que les Prophètes ont introduit un élément nouveau en réclamant la renaissance morale et religieuse du peuple; que le Christianisme surtout a décidément rejeté toutes les conceptions terrestres pour ne s'attacher qu'au salut de l'âme. M. L. reconnaît volontiers ce changement de perspectives (pp. 28-29 et 32) et qu'il suffit à révéler un monde tout différent d'idées : une fois de plus, la comparaison avec la pensée profane ne sert qu'à faire mieux ressortir la divine originalité du Christianisme. Pourquoi faut-il seulement que l'auteur ne fasse remonter qu'à saint Paul l'initiative de cette spiritualisation, alors qu'elle a son principe dans l'Evangile même de Jésus?

Quoi qu'il en soit de cette conclusion tendancieuse, dans l'ensemble la petite étude de M. L. se recommande à ceux qui s'intéressent aux origines de nos dogmes. En peu de pages, elle peut les initier à un mouvement de pensée religieuse dont il est intéressant de connaître la direction, alors même qu'il ne faille pas s'en exagérer l'importance.

J. Rivière.

I. H. Grisar, S. J., *Luther*, II. *A l'apogée de la vie*. Fribourg, Herder, 1911. In-8°, pages XVII-819. Prix : 17 fr. 90 (1).

II. L. Cristiani, *Du Luthéranisme au Protestantisme*. Paris, Bloud 1911, in-8°, XXI-401 pages. Prix : 7 fr. 50.

Comme il était annoncé, le second volume du *Luther* a suivi de très près le premier. Il est encore plus considérable d'étendue et d'importance. La même méthode est suivie : accumulation des citations de Luther et des contemporains en vue d'éclairer pleinement l'âme du réformateur aux diverses étapes de son évolution. Le P. Grisar s'occupe dans ce volume de la période d'organisation de l'église protestante, définitivement inféodée au pouvoir séculier. S'il a l'occasion

(1) *Luther II, Auf der Höhe der Lebens.*

d'écarter impartialement de multiples légendes, il expose dans toute leur ampleur les doctrines néfastes substituées par Luther à l'enseignement catholique. Certaines pages provoquent sans doute le dégoût par l'obscénité des propos qu'il a fallu rapporter. C'est plus encore l'indignation que suscite cet exposé objectif, mesuré de ton, laissant aux théories et aux faits leur native éloquence. Le simple récit est le plus formidable réquisitoire contre cette révolution religieuse qui ruina l'unité du monde chrétien. L'on peut trouver des circonstances atténuantes en faveur du criminel qui en fut l'auteur responsable; on peut lui reconnaître de puissantes qualités personnelles et tenir compte de son état morbide; il est impossible d'en faire un bienfaiteur de l'humanité ni un génie qui l'ait honorée. Parmi les chapitres spécialement intéressants du point de vue psychologique, je signalerai celui sur les idées de Luther concernant sa vocation divine (xvi), sur son caractère moral (xvii), sur Luther et le mensonge (xxii) où le P. Grisar étudie longuement s'il est vrai qu'il ait émancipé la femme. Plusieurs autres chapitres éclairent les relations du réformateur avec quelques-uns de ses collaborateurs, Mélanchton en particulier, l'affaire de la bigamie du landgrave, la polémique avec Henri VIII, la suite des démêlés avec Erasme. Les derniers chapitres commencent l'exposé du système luthérien définitif : rôle de la Bible, théorie de la justification par la foi seule, problème des bonnes œuvres, doctrine des sacrements, luttes au sujet du sacrifice de la messe. Si l'historien peut faire son profit de ce volume, le théologien y trouvera plus à prendre encore.

Pas plus que le *Luther* du P. Grisar, l'ouvrage de M. Cristiani n'est une biographie. Il ne fait pas cependant absolument double emploi avec le premier volume du savant professeur d'Inspruck. M. Cristiani se contente de résumer très brièvement ce que l'on sait de Luther antérieurement aux thèses sur les Indulgences et expose, grâce surtout à l'analyse des diverses œuvres du Réformateur, comment il fut amené à transformer ce qui apparaissait d'abord comme la religion du libre esprit par opposition à la religion de l'autorité, en une église rendue très étroitement dépendante de l'Etat. Certains chapitres complètent l'exposé du P. Grisar en insistant plus longuement sur quelques opuscules où se précisent les idées nouvelles. Il m'a semblé que cette évolution eût été mieux comprise encore si la période antérieure à 1517 avait été traitée avec plus d'ampleur. La psychologie de Luther en serait mieux éclairée. Le récit sans avoir rien de particulièrement brillant est consciencieusement écrit. L'on sera heureux de lire en français un exposé puisé aux sources authentiques, bien au courant des travaux récents, s'inspirant du seul souci de dire la vérité, sans outrances ni récriminations.

Ferdinand Cavallera.

Dom Bastien, O. S. B. *Directoire canonique à l'usage des Congrégations à vœux simples.* Abbaye de Maredsous, 1911. In-8°, xvi-508 pages. Prix : 5 francs.

On a composé dans ces cinquante dernières années de nombreux directoires *professionnels* à l'usage des religieuses enseignantes ou hospitalières. Bien plus nombreux encore sont les directoires *spirituels;* car chaque congrégation possède d'ordinaire un recueil d'obser-

vations théologiques, morales ou ascétiques qui enseignent aux membres de l'institut la meilleure manière de remplir leurs devoirs et de pratiquer les vertus de leur état, en citant, de préférence, les conseils et les exhortations des fondateurs ou réformateurs de la Congrégation. Mais des directoires *canoniques* sur les devoirs respectifs des supérieurs et des inférieurs, sur le rôle des conseils et des assistances, sur les droits de la hiérarchie dans la création, le gouvernement et la dissolution des Communautés religieuses, etc., il y en a peu et ceux que l'on possède en langue française, si l'on en excepte le *Guide canonique pour les Constitutions des Sœurs à vœux simples* de Mgr Battandier, sont fort incomplets. Les uns n'envisagent qu'un côté de la vie religieuse; les autres, — ceux qui ont paru avant 1900, — ne donnent pas la législation et la jurisprudence canoniques si profondément modifiées par les Actes récents du Saint-Siège. Dom Bastien, consulteur de la S. C. des Ordres religieux, membre de la Commission cardinalice de codification, canoniste averti et pondéré, n'ignore rien de ce qui intéresse le régime intérieur des instituts religieux; il expose avec clarté les principes qui déterminent les droits et les devoirs respectifs des autorités diocésaines et des autorités régulières; il aborde certaines questions morales se rattachant à la pratique des vœux; il commente avec sagacité le Décret « *Sacra Tridentina synodus* » de la Congrégation du Concile sur la communion fréquente et quotidienne du 20 décembre 1905, — le Décret « *de Eleemosynis colligendis* », de la Congrégation des Ordres religieux du 21 novembre 1908, — le Décret « *Inter ea* » sur les dettes et obligations financières des Congrégations du 30 juillet 1909, — le Décret « *Ecclesia Christi* » concernant les postulants que l'on ne peut admettre dans les familles religieuses (7 septembre 1909, 4 janvier et 5 avril 1910).

On est sûr de trouver dans son livre, à côté des principes généraux de la théologie et du droit canonique, les documents les plus récents du Siège apostolique et les règles suivies par les Congrégations romaines.

Si le fond est solide, la forme offre plus d'une imperfection. On ne s'attend pas à rencontrer de la prose d'art dans un manuel didactique. Il y a un « français de basoche » à l'usage des juristes, comme il y a un « latin de cuisine » à l'usage des théologiens. S'il est clair, exaot, précis, méthodique et correct, le manuel scolaire répond suffisamment à sa destination. Le « Directoire canonique » possède ces qualités, sauf parfois la correction. Ainsi (p. 304), Dom Bastien donne au mot « temporel » le sens de « temporaire »; le terme d' « ajoutes » est pris, par lui, comme synonyme d'addition, (p. 338); n'est-ce pas aller contre les règles de la syntaxe que d'écrire : « cela est d'autant plus vrai, si l'on vient à examiner ?... » (p. 337); « c'est ce que Pie VII agit en faveur de la France... » (p. 351); agir est un verbe intransitif; plusieurs fois (p. 362, p. 364), *quelque* est écrit en un seul mot, alors que *quel* est adjectif; p. 363 on lit, « non plus qu'ils tairont les dettes » : c'est une construction vicieuse. La liste des *errata* est beaucoup plus longue. Je signale seulement les plus importants : p. v, chartre, qui est un archaïsme, pour charte; p. 70 bien pour lieu; obstable pour obstacle; p. 156, la pécule pour le pécule; p. 291, communatés pour communautés; p. 331, le cas pour les cas; p. 363, reclus pour réélus, etc...

Malgré ces quelques imperfections, le *Directoire canonique* sera utilement consulté par les chancelleries épiscopales, par les professeurs de Séminaires, par les directeurs de Noviciats, par les Supérieurs de Communautés d'hommes ou de femmes. En suivant les conseils qu'il donne d'après les meilleurs théologiens, en acceptant les règles qu'il trace d'après les Actes du Saint-Siège, on évitera les conflits de juridiction, on facilitera les rapports des autorités docésaines et des autorités régulières, on échappera aux surprises douloureuses d'une administration sans contrepoids et sans contrôle; on préviendra autant que possible les abus qui se glissent même au sein des meilleures institutions.

Th. CHEMINAT.

F. CIMETIER, *L'exercice public du culte catholique d'après la législation civile française.* Paris, Beauchesne, 1911. In-12 de 80 pages.

M. Cimetier, professeur de droit canonique au Séminaire de Saint-Sulpice, a réuni en un petit volume les excellents articles qu'il avait publiés dans la *Revue pratique d'Apologétique*, en les mettant au courant des dernières décisions judiciaires.

Le régime légal des réunions cultuelles, la police intérieure du culte, les droits qu'ont les curés et les fidèles sur l'église et sur son mobilier, les manifestations extérieures du culte, sont fort bien étudiés dans ce petit volume où les prêtres trouveront tout ce qu'il leur est nécessaire de savoir sur ces difficiles et très pratiques questions.

M. Cimetier veut bien dire que deux de mes livres ont été comme le point de départ de son travail et lui ont fourni, pour celui-ci, les premiers matériaux; son œuvre n'en est pas moins originale et très personnelle : elle est certainement l'un des meilleurs guides que puisse consulter le clergé dans les difficultés que fait surgir, à chaque instant, l'application des lois du 9 décembre 1905, du 2 janvier 1907, du 28 mars 1907 et du 13 avril 1908. Lucien CROUZIL.

L. ANDRIEUX. *La première communion.* Histoire et discipline. Textes et documents. Des origines au XX^e^ siècle. Paris, Beauchesne, 1911, in-12, pages XXXIII-392. Prix : 3 fr. 50.

M. Andrieux porte très aisément le poids d'une érudition considérable. Les chapitres de ce livre, donnés d'abord sous forme de conférences, se lisent avec beaucoup d'intérêt. L'auteur y expose avec lucidité l'histoire de la première communion à travers les âges : communion des petits enfants avant et depuis l'âge de raison; préparation à la première communion. Les textes plus importants sont donnés en note *in extenso* et de nombreuses références permettent de compléter et de vérifier son exposé. Ce livre rendra de précieux services à ceux qui voudront mieux comprendre les récentes mesures prises par le Saint-Siège, au sujet de la première communion. Il constitue un excellent chapitre d'une histoire du sacrement de l'Eucharistie.

F. CAVALLERA.

Toulouse. — Imp. Saint-Cyprien, NAUZE, *imp.* *Le Gérant* : NAUZE.

SAINT CHARLES BORROMÉE ET LE CLERGÉ FRANÇAIS

(*suite*)

La vénération dont notre héros a été l'objet fut jusqu'ici, pourrait-on dire, l'affaire des évêques principalement sinon uniquement. Même quand ils publient sa vie en français, des prêtres comme Bérulle et Soulfour ont surtout en vue le bien qu'en peuvent retirer les évêques. Vers le milieu du XVII^e siècle, le culte de saint Charles voit un peu élargir son horizon, en ce sens du moins que d'autres que les évêques semblent s'intéresser à sa vie et à ses enseignements. La publication des *Acta Ecclesiae Mediolanensis* en 1643 par M. Olier contribua beaucoup à ce résultat (1). Ce n'est pas sûrement effet d'un pur hasard que deux congrégations qui se destinaient à travailler à la réforme du clergé français aient consacré les prémices de leur activité littéraire à faire connaître chez nous la vie et les œuvres de saint Charles. Comme on l'a déjà remarqué, « le premier ouvrage imprimé par les prêtres de l'Oratoire fut la vie de ce grand cardinal qu'ils traduisirent en français et le premier ouvrage donné au public par les prêtres de Saint-Sulpice fut le recueil précieux des *Actes de l'Eglise de Milan* ». Autre fait digne de remarque, les *Acta* étaient dédiés à la Sorbonne, sous les auspices de laquelle l'auteur espérait bien que saint Charles combattrait contre la corruption du siècle (2).

Dans un avertissement aux ecclésiastiques on pouvait lire que le clergé souhaitait depuis longtemps cette publication. Si incomplète qu'elle fût, de propos délibéré, — l'éditeur n'ayant

(1) *Acta Ecclesiae Mediolanensis sive sancti Caroli Borromaei Instructiones et decreta*. Parisiis, 1643, avec sept appendices et la vie latine du saint par Bascapé.

(2) [Faillon] *Vie de M. Olier*. Paris. 1873, t. II, p. 43.

voulu publier, disait-il, que ce qui pouvait être mis en pratique partout — cette édition fit pénétrer dans le clergé une connaissance plus complète et plus directe des enseignements de saint Charles.

De ces enseignements, l'éditeur attendait surtout une règle uniforme de conduite pour les confesseurs et de précieuses indications pour les curés (1), mais il paraît bien qu'il avait aussi en vue les directeurs des séminaires. Pareille préoccupation ne pouvait rester étrangère à M. Olier et à ses compagnons au moment où ils s'appliquaient à reprendre, sur de nouvelles bases, l'œuvre des séminaires qui ne parvenaient pas à prospérer en France. Aussi n'eut-il garde d'oublier, parmi les appendices ajoutés aux *Actes*, les *Institutiones seminarii* qu'il inséra tout au long. Toujours est-il que depuis ce moment saint Charles est autant étudié et honoré comme fondateur des séminaires que comme modèle des évêques.

A vrai dire, ce point de vue n'avait pas été négligé par les évêques imitateurs de saint Charles. C'est parmi eux que s'étaient recrutés les plus zélés fondateurs des séminaires en France. Les actes des conciles d'Aix et de Toulouse nous ont permis de saisir sur le vif les premières traces de ce genre d'influence de saint Charles (2). Avec le cardinal de Sourdis, les emprunts deviennent plus visibles et plus considérables. Ses ordonnances sur le séminaire reproduisent les principales dispositions de saint Charles (3). Là nous voyons pour la première fois l'oraison mentale ou méditation introduite dans les séminaires français. A l'imitation de ce qui a été prescrit à Milan (4), une demi-heure de méditation est imposée tous les matins aux séminaristes (5). Les règlements antérieurs des séminaires ne connaissaient point cet exercice. Depuis les ordonnances du

(1) Le chapitre *Quae ad regimen seminarii pertinent* va de la page 464 à 484.

(2) Voir plus haut, p. 149.

(3) *Recueil des Ordonnances*, cité pp. 79 et suiv.

(4) *Act. Eccl. Mediol.* Lugduni, 1683, t. II, p. 863.

(5) « Incontinent après que les séminaristes seront levés, ils iront à l'église où ils feront une demi-heure d'oraison ». *Recueil* cité, p. 80.

cardinal de Sourdis il ne se fondera plus de séminaires qui ne le pratiquent.

Mais c'est surtout aux alentours de 1643, après la publication des *Acta Ecclesiae Mediolanensis*, que saint Charles devient pour ainsi dire le régulateur des séminaires français. Jusqu'ici, alors même qu'ils prenaient à saint Charles quelques-uns de ses règlements, les évêques fondateurs des séminaires s'en étaient tenus à la lettre du concile de Trente et à l'interprétation étroite qui avait prévalu. Un seul séminaire recevait les aspirants aux saints ordres dès l'âge le plus tendre et les gardait jusqu'à leur formation complète tous également soumis à un même règlement. Ce régime n'avait pas produit en France de bons résultats, et depuis 1630 on ne voyait plus de séminaire se fonder sur ce type.

A y regarder de près, les évêques auraient pu voir cependant, dans la vie de saint Charles, qu'il avait procédé tout autrement pour la fondation et l'organisation de ses séminaires. Son biographe Giussano le montrait (1), en effet, fondant simultanément deux groupes différents de séminaires. Le premier comprenait trois maisons distinctes. Dans l'une il tenait les prêtres et curés qu'il trouvait inhabiles aux fonctions ecclésiastiques et à la conduite des âmes, faute de science ou de bonnes mœurs; des deux autres la principale fut dénommée *séminaire de saint Jean-Baptiste* et fut ouverte à tous les clercs d'intelligence ordinaire qui avaient parcouru le cycle des études classiques; ils devaient y suivre tous les cours de philosophie et de théologie; l'autre était réservée aux jeunes gens jugés incapables de suivre le cours régulier des études; ils recevaient seulement les connaissances indispensables à la conduite des âmes.

Un second groupe de séminaires devait assurer le recrutement des premiers; il était composé de trois séminaires érigés en divers endroits de son diocèse où les jeunes clercs venaient étudier la grammaire et les humanités; quand il les avaient achevées, ils étaient admis dans le grand séminaire de Milan.

(1) Giussano-Cloyseault, t. I, p. 109.

Cette division du travail introduite par saint Charles dans la formation cléricale, nous la voyons s'établir chez nous juste au moment où son œuvre y devient plus connue et par les soins de personnages tout pénétrés de son esprit. Le jour où saint Vincent de Paul put réaliser son rêve d'établir un séminaire spécial pour les jeunes clercs et un autre pour les jeunes ecclésiastiques, il plaça le premier sous l'invocation de saint Charles (1), témoignage délicat de reconnaissance pour l'évêque qui lui avait inspiré ce dédoublement autant que gage d'espérance dans la protection du saint dont il imitait l'œuvre. M. Olier qui, lui, ne reproduisait guère des séminaires de saint Charles que le dernier moment, est encore plus affirmatif. « La maison de Saint-Sulpice, écrit-il aux évêques de l'Assemblée du clergé de France de 1651, a tiré ses règlements des conciles, du droit canon, des saints Pères et des institutions de saint Charles (2) ». Et de fait son biographe a pu dire avec raison qu'il en avait adopté tout ce qui était applicable aux séminaires tels qu'il les avait conçus (3). Très dévot à ce saint qu'il regardait comme le premier fondateur de ces écoles ecclésiastiques, il légua à Saint-Sulpice le culte de saint Charles Borromée comme une de ses plus chères traditions. On sait l'édifiant exemple qu'en donna son premier successeur, M. de Bretonvilliers. Passant par Milan avec son confrère M. Bourbon, « ils se rendirent à son tombeau pour attirer son esprit sur eux et sur le séminaire de Saint-Sulpice, et comme ils étaient en prière, on ouvrit la châsse où est son précieux corps pour le leur montrer à découvert; mais, sans lever les yeux, ils continuèrent à prier et demeurèrent aussi profondément recueillis pendant trois heures entières. Quelques chanoines qui se trouvaient là, accoutumés qu'ils étaient à voir le pieux empressement des pèlerins pour considérer ce saint corps, furent singulièrement frappés d'un recueillement si persévérant et d'une dévotion si dégagée de toute satisfaction sensible. Ils voulurent savoir qui étaient ces étran-

(1) Abelly, *Vie de saint Vincent de Paul*, t. II, p. 216.
(2) [Faillon], *Vie de M. Olier*. Paris, 1841, t. II, p. 328.
(3) [Faillon], *Vie de M. Olier*. Paris, 1873, t. III, p. 45.

gers et, sur la réponse de M. Bourbon, ils ne purent s'empêcher de lui dire : « Nous avons ici le corps de saint Charles, mais nous reconnaissons qu'en France, vous en avez l'esprit (1) ».

Oui c'est bien l'esprit de saint Charles qui anime le troisième supérieur de Saint-Sulpice, M. Tronson, dans son zèle si ardent et si intelligent pour la sanctification du clergé. Et c'est dans l'œuvre même de saint Charles que ce zèle prend ses meilleures inspirations. « La Vie de saint Charles et les actes de l'Eglise de Milan lui paraissent, déclare-t-il (2), admirables pour la lecture spirituelle d'un évêque », et il décrit avec la sûreté et la précision d'un homme qui les a pratiqués de près le genre de profit qu'il en peut tirer; mais il ne lui ont pas assurément paru moins utiles aux prêtres et aux clercs, car c'est de là qu'il a tiré le meilleur de la substance de ses écrits particulièrement destinés aux séminaristes, je veux dire la *Forma cleri* (3) et les *Regulae clericorum breviores* (4).

Cette dévotion pour saint Charles se retrouve dans les autres séminaires qui dépendent de Saint-Sulpice. Au Puy, M. de Lantages prêche le respect des Saintes Ecritures en invoquant l'exemple du « très religieux saint Charles » qui « ne les lisait jamais que la tête découverte et les genoux nus sur la terre (5) ».

Dans les recommandations qu'il faisait à ses séminaristes de s'appliquer à la théologie scolastique, il ne manquait pas de s'autoriser d'une lettre de saint Charles qui, après avoir montré à un jeune prélat « la nécessité de cette sorte de théologie pour acquérir une science exacte de l'Ecriture Sainte, l'exhortait à y consacrer tous les jours des heures marquées (6) ».

Au séminaire sulpicien de Limoges (7), comme nous l'apprend

(1) *Ibid.*

(2) *Lettres choisies de M. Tronson*, éd. Bertrand. Paris, 1904, t. II, p. 438.

(3) Impossible de relever toutes les citations; qu'on lise notamment la *pars VI^a^* et la *pars VII^a^;* les conciles de Milan sont cités presque à chaque page. *Œuvres complètes de M. Tronson*, éd. Migne, Paris, 1857, t. II, c. 363 et suiv.

(4) *Œuvres inédites de M. Tronson*, éd. Migne. Paris, 1857, col. 11 et suiv.

(5) [Faillon]. *Vie de M. de Lantages*, prêtre de Saint-Sulpice. Paris, 1830, p. 193.

(6) *Ibid.*

(7) *Archives historiques du Limousin*, t. V (1893). Limoges, pp. 344, 345, 346.

le tableau conservé des exercices, le 4 novembre ramène toujours le sujet de l'oraison mentale sur saint Charles. En entrant au séminaire, les jeunes séminaristes étaient invités à se pourvoir, entre autres livres, du *Pastoral de Limoges*, et presque à chaque page de ce Pastoral ils pouvaient voir citer le nom et invoquer l'autorité de saint Charles Borromée (1).

En dehors de Saint-Sulpice, c'est encore de l'autorité du « grand saint Charles qui establit en sa province avec tant de succès les séminaires » que l'évêque de Bazas, Listolfi Maroni, se réclame en instituant le sien (2). Pour tracer aux jeunes clercs et aux prêtres de demain les règlements qui doivent faire de chacun d'eux un parfait ecclésiastique, Claude de La Croix, prêtre du séminaire de Saint-Nicolas-du-Chardonnet, déclare s'inspirer du droit canon et de la doctrine de saint Charles Borromée et puiser dans les constitutions et décrets synodaux du même saint (3). Quand dans son *Enchiridion episcopalis sollicitudinis*, Abelly en arrive à l'institution et à la direction des séminaires, il ne trouve pas de meilleurs conseils à donner aux évêques que de citer l'exemple de tout ce qu'a fait et prescrit à Milan saint Charles Borromée (4).

Depuis lors on ne compte plus les séminaires, surtout les petits, qui sont érigés sous le patronage de saint Charles et en prennent le nom (5).

Ce culte de saint Charles devait durer autant que les séminaires. Encore en plein XVIII[e] siècle, l'évêque de Valence, M. de Grave (1772-1788), pour obliger ses clercs à « passer le plus de temps qu'il sera possible dans le séminaire » déclare qu'il faut ainsi « se conformer à l'intention de l'Eglise manifestée par le

(1) *Le Pastoral du diocèse de Limoges*, composé par l'ordre de Mgr d'Urfé. Limoges, 1694; voir entre autres pages 120, 122, 159, 314, 405, 516, 685.

(2) Bertrand. *Histoire des séminaires de Bordeaux et de Bazas*. Bordeaux, 1894, t. III, p. 30.

(3) C. de la Croix. *Le Parfaict Ecclesiastique*. Paris, 1666, pp. 47, 53 et suiv.

(4) *Enchiridion* cité, 185-191.

(5) Citons entre autres sans prétendre épuiser la liste, à Paris, le petit séminaire de Saint-Lazare, le grand séminaire de Saint-Nicolas-du-Chardonnet, les séminaires de Chartres, de Poitiers, de Châlons-sur-Marne, de Toulouse, d'Avignon, etc.

concile de Trente et consignée dans les écrits de saint Charles Borromée (1) ». Le même saint reçoit sa part et même une large part dans les *Entretiens* (2) que fait à ses élèves M. de Lafont, directeur du séminaire d'Uzès (3).

Si sincère et si profonde qu'elle fût chez nous, la vénération inspirée par le premier fondateur des séminaires ne fut point aveugle; elle sut faire une sage sélection dans les règlements disciplinaires émanés de lui, ou plutôt, en adoptant son œuvre elle sut l'adapter aux conditions nouvelles au milieu desquelles étaient appelés à naître les séminaires français. Après avoir exposé l'organisation donnée à ses séminaires par saint Charles, Abelly ajoutait judicieusement dans son *Enchiridion* : « Voilà ce que nous avons cru devoir noter d'après saint Charles sur l'institution et la direction des séminaires. A chaque évêque de voir ce qu'il sera bon ou utile d'en retenir ou même d'y ajouter (4) ».

Mais déjà M. Olier avait fait preuve d'un discernement aussi hardi qu'avisé. L'archevêque de Milan, même en répartissant ses séminaristes entre plusieurs maisons, les avait tous soumis à un règlement uniforme. Et ce règlement semblait avoir principalement en vue de jeunes enfants. Très préoccupé de prévenir les écarts de cet âge, d'en guider les inexpériences ou d'en réprimer les saillies, il les tenait constamment sous la surveillance jalouse de préfets choisis parmi eux, qui devaient toujours rester à leurs côtés, s'assurer qu'aucun d'eux n'échappait à leurs regards ni aux dortoirs communs qui servaient en même temps de salles d'études, ni en récréation ni en promenade, ni

(1) Nadal, *Vie de Mre d'Authier de Sisgaud*, Valence, 1880, p. 422.

(2) *Entretiens ecclésiastiques sur tous les mystères de Notre-Seigneur*, composés par l'ordre de Mgr l'Evêque et comte d'Uzès, par M. de Lafont, prêtre, directeur du séminaire d'Uzès. Paris, 1752, pp. 524 et suiv.

(3) Après ce qu'on vient de lire, on comprend mal ces lignes de M. le chanoine C. Gorla dans la *Scuola cattolica* citée (juil.-août) 1910, p. 71. « Concludero con una testimonianza di valore particolare perche di fonte francese, di quei francesi, che non sono, di solito, molto larghi nel riconoscere i meriti di S. Carlo a reguardo dei Seminari fuori d'Italia ». Il est difficile de faire preuve de plus d'injustice et de moins de connaissance de l'histoire de nos séminaires français.

(4) *Enchiridion*, p. 191.

en ville quand ils étaient autorisés à sortir en leur société. Ils devaient du reste informer le recteur des moindres incidents de la vie commune. Le recteur lui-même était invité à se rendre à l'improviste à la récréation pour voir comment les élèves s'y comportaient et aux offices dans le même but (1).

Tout autre fut le régime introduit dans les séminaires français. Les ecclésiastiques qui y entrent ne sont plus des enfants; ils sont traités en hommes; presque toujours les directeurs partagent leur table, leurs exercices communs, leur vie, en contact perpétuel avec eux, toujours accessibles comme des compagnons expérimentés plutôt que comme des surveillants soupçonneux et méfiants. Le règlement est une coutume codifiée par l'expérience et maintenu par l'exemple des maîtres encore plus que par leur autorité; le séminaire français n'est ni une caserne, ni un couvent, mais une famille ecclésiastique (2).

Ces observations m'ont paru utiles pour bien préciser le service que le clergé français a retiré pour ses séminaires de l'étude de l'œuvre de saint Charles. Il lui doit une salutaire excitation à les ériger, des directions générales pour les conduire, le tout ajusté aux besoins du moment et aux exigences de notre tempérament national avec une justesse qu'on ne trouvera peut-être pas au même degré dans ce qui va suivre.

Modèle des évêques et régulateur des séminaires saint Charles Borromée ne tardait pas à devenir en France, le conseiller le plus autorisé des confesseurs, sinon le docteur unique des moralistes. Ce fut Arnaud, le grand Arnaud, qui fut, peut-on dire, le premier à revendiquer pour lui ce nouveau titre. Dans sa *Fréquente communion* il plaça sous le patronage et appuya des décisions et des exemples de saint Charles son dessein de travailler au rétablissement de l'ancienne pratique de la pénitence (3). A l'entendre, saint Charles en avait conçu la vraie notion, et c'est pour la restaurer dans l'Eglise que Dieu l'avait suscité en ces derniers temps. En travaillant à cette restauration,

(1) *Act. Eccl. Med.*, t. II. p. 873.
(2) Faillon, *Vie de M. Olier*. Paris, 1873, t. III, p. 44.
(3) *Œuvres de M*[re] *Antoine Arnaud*, Paris, 1779, t. XXVII, p. 115 et suiv.

le saint archevêque de Milan se bornait à interpréter la pensée même du concile de Trente; il complétait même la pensée du concile en ce sens qu'il traduisait en lois ce que celui-ci n'avait exprimé qu'en vœux (1).

Et cette pratique pénitentielle renouvelée comportait d'abord les pénitences publiques pour les péchés publics (2) et pour les autres, alors même qu'ils ne seraient pas des plus graves, l'imposition d'œuvres satisfactoires vraiment pénibles, conformément aux anciens canons pénitentiaux, sur lesquels tout confesseur devait avoir les yeux fixés comme sur un idéal dont il ne s'écarterait que le moins possible et toujours à regret (3). A cette pénitence sévère devaient se joindre le refus de l'absolution dans de nombreux cas déterminés et, naturellement aussi, l'éloignement de la communion. « Tous les canons pénitentiaux, ressuscités par saint Charles, ont cela de commun entre eux, écrivait Arnaud, qu'ils enferment tous la séparation de l'Eucharistie ». Et l'auteur de la *Fréquente Communion* énumère en outre avec une complaisance visible « beaucoup de ces canons de saint Charles (qui) expriment en termes clairs... le retranchement de la communion, les uns pendant quatre ans, d'autres pendant sept ans et dix ans (4) ». Et sa conclusion, c'est que les « Evêques et les Directeurs de ce temps qui se trouvent engagés comme saint Charles à la conduite des grands pécheurs, des chrétiens de noms et payens de vie peuvent avec grande raison le prendre aussi pour leur modèle (5) ».

Nous n'avons pas à faire l'histoire du livre de la *Fréquente communion*, ni à dire le succès qu'il obtint, ni les attaques qu'il souleva (6). Ce qui nous intéresse ici, c'est de signaler les protestations que suscita cette tentative de confisquer saint Charles Borromée au profit du Jansénisme pratique. Le P. Pe-

(1) *Id.*, p. 481.
(2) *Id.*, p. 484.
(3) *Id.*, p. 475.
(4) *Id.*, p. 479.
(5) *Id.*, p. 523.
(6) Cf. Sainte-Beuve, *Port-Royal*, Paris, 1867, t. I, p. 165.

tau (1), puis l'auteur des *Lettres d'Eusèbe à Polémarque* (2) [le P. Eus. Lombard S. J.] ne manquèrent pas de relever une à une les assertions d'Arnaud et de les confronter, l'un dans un exposé plus didactique, l'autre d'un ton plus cavalier, soit avec les textes des actes des conciles ou des synodes de saint Charles, soit avec les traits bien connus de sa vie. Ce qui en ressort assez nettement, c'est que saint Charles n'est pas autant que le prétend Arnaud pour le délai d'absolution, ni l'application habituelle des canons pénitentiaux.

Un autre personnage de cette époque qui se préoccupa beaucoup d'enlever aux Jansénistes l'autorité de saint Charles Borromée, ce fut saint Vincent de Paul : « Il est vrai, écrivait-il (3) en 1648 à un de ses prêtres, que ce que vous dites que saint Charles Borromée a suscité l'esprit de pénitence dans son diocèse de son temps et l'observance des canons d'icelle... Il n'a pas constitué la pénitence ou quoi que ce soit ni la possibilité de se retirer de la sainte confession ni de l'adorable communion, si ce n'est au cas porté par les canons, que nous tâchons d'observer en cas des occasions prochaines, des inimitiés, des péchés publics, mais il est bien éloigné de ce qu'on dit qu'il ordonnait des pénitences publiques pour des péchés secrets et de faire la satisfaction avant l'absolution comme le livre dont il est question prétend le faire ». Et il y revient encore plus loin (4) : « saint Charles n'avait garde de les approuver (Arnaud et ses partisans), puisqu'il ne recommande rien tant dans ses conseils et dans ses actes que la fréquente communion et qu'il ordonne plusieurs fois de grièves peines contre tous les prédicateurs qui détournent les fidèles directement ou indirectement de la fréquente communion, et jamais l'on ne trouvera qu'il ait établi la pénitence publique ou l'éloignement de la communion pour toutes sortes de péchés mortels, ni qu'il ait voulu qu'on mît trois ou quatre mois entre la confession et l'absolution comme il se pratique

(1) Petau. *De la pénitence publique*, Paris, 1644, 2e partie, p. 143.
(2) *Lettres d'Eusèbe à Polémarque*. Paris, 1644, p. 136.
(3) *Lettres de saint Vincent de Paul*, Paris, 1880, t. II, p. 111.
(4) *Id.*, p. 116.

très souvent et pour des péchés ordinaires par les nouveaux réformateurs, de sorte qu'encore qu'il puisse y avoir de l'excès à donner facilement l'absolution à toutes sortes de pécheurs, qui est ce que saint Charles déplore, il ne faut pas conclure de là que ce grand saint approuvât les extrémités dans lesquelles M. Arnaud s'est jeté puisqu'elles sont entièrement opposées à quantité d'ordonnances qu'il a faites ».

Tout en protestant contre l'abus qui était fait du nom et de la doctrine de saint Charles, aucun des adversaires d'Arnaud ne contestait l'autorité du pieux archevêque de Milan ni la valeur ni la tendance de ses règlement disciplinaires. Pour Petau, il était « l'homme incomparable et vraiment apostolique... le parfait modèle sur lequel il serait à désirer que se moulassent tous ceux qui sont chargés de la direction et de la conduite des âmes (1) ». Toute sa vie, écrivait l'auteur des *Lettres d'Eusèbe à Polémarque*, parle aussi haut que sa doctrine et sa pratique que ses lois en faveur de la direction commune que nous tenons aujourd'hui en l'église à l'égard des Pénitens (2) ». Quant à saint Vincent de Paul, entre Charles Borromée et les partisans de la morale relâchée auxquels on l'opposait, il n'hésitait pas. « La sainte sévérité tant recommandée par les saints canons fait incomparablement plus de fruit que la trop grande indulgence sous quelque prétexte que ce soit (3) ».

A vrai dire, même si Arnaud avait été le premier à crier son admiration pour certains des principes et des préceptes moraux de saint Charles Borromée, certains de ses adversaires n'avaient pas attendu d'en être avertis par lui pour en reconnaître l'excellence. Ils les avaient embrassés dans leur ensemble, et, sans l'ombre d'exclusivisme ou de parti-pris, ils avaient donné à ces directions morales une publicité et un retentissement qui allaient leur assurer une influence profonde sur le clergé français.

(1) Petau, *loc. cit.*

(2) *Lettres d'Eusèbe*, p. 138.

(3) *Lettres et Conférences de saint Vincent de Paul* (supplément), Paris, 1888, p. 114.

M. Olier, nous l'avons vu, fut le premier a publier en France les *Acta Ecclesiae Mediolanensis* l'année même où paraissait la *Fréquente Communion* d'Arnaud. Ce qui l'y porta ce fut, outre l'intention générale qu'il exprime dans sa dédicace à la Sorbonne, le désir de donner à ses confrères et collaborateurs de Saint-Sulpice une règle autorisée, sûre et uniforme pour la conduite à tenir dans la confession et la direction des âmes (1).

C'est surtout des instructions de saint Charles Borromée aux confesseurs de son diocèse que M. Olier attendait ce genre de services. Elles les rendirent silencieusement aux prêtres de la compagnie et à leurs élèves qui en rapportèrent la connaissance dans leurs divers diocèses. Que l'attention de M. de Montchal, archevêque de Toulouse, ait été appelée sur ces Instructions de saint Charles par un de ces élèves, M. de Ciron, qui devint un de ses collaborateurs les plus écoutés (2), ou par le livre même d'Arnaud auquel il donne une sympathique approbation (3), toujours est-il qu'il fut le premier à les faire imprimer à part pour l'usage des confesseurs de son diocèse (1648). « Puisque, déclare-t-il dans la préface, les mêmes désordres que saint Charles a voulu réparer règnent encore parmi nous et que nous déplorons les mêmes maux dont il a cherché le remède, nous n'avons rien trouvé de plus utile ni pour la consolation des âmes ni pour le soulagement des confesseurs, ni pour la décharge de notre conscience que de mettre entre les mains de tout le monde de si salutaires médicaments et des constitutions si importantes (4) ».

En dépit de ces chaudes recommandations le petit volume des *Instructions* passa inaperçu. En 1655, quand M. de Ciron voulut en donner connaissance aux membres de l'Assemblée du clergé de France qui devait faire à ce livre une extraordinaire fortune, il fut obligé d'en faire venir un exemplaire de Toulouse (5).

(1) Faillon, *Vie de M. Olier*, t. II, p. 26.

(2) *Id.*, t. III, p. 365.

(3) *Œuvres d'Arnaud*, t. XXVIII, pp. 618-619.

(4) Préface non chiffrée, *Instructions de saint Charles Borromée*, nouvelle édition, Toulouse, 1713, nos citations se réfèrent toujours à cette édition.

(5) *Procès-verbaux des Assemblées générales du clergé de France*, t. IV, p. 428.

Mais quelques explications préliminaires sont nécessaires pour l'intelligence de l'importante décision prise dans cette assemblée.

Depuis quelques années commençaient à se faire jour dans l'enseignement de la morale certaines propositions dont les tendances relâchées alarmaient les esprits sérieux et les consciences délicates. Rome et la Sorbonne ou l'Assemblée générale du clergé de France frappèrent de condamnations quelques auteurs qui les soutenaient (1). On sait comment le cri d'alarme poussé par Pascal dans les *Provinciales* (1656) retentit dans l'opinion publique; les curés de Rouen d'abord, ceux de Paris ensuite lui firent écho en demandant à l'assemblée du clergé qui se tenait en ce moment la condamnation de la morale relâchée des casuistes dont ils fournissaient une longue liste de propositions (2). Mais soit que l'assemblée redoutât l'éclat et les conséquences d'une pareille condamnation, soit que réellement le temps lui manquât pour examiner les propositions qui lui étaient soumises, elle se borna en sa séance du 1^er^ février 1657, à charger M. de Ciron de faire imprimer les *Instructions* de saint Charles aux confesseurs « afin que cet ouvrage, composé par un si grand saint avec tant de lumière et de sagesse, se répande dans les diocèses et qu'il puisse servir comme d'une barrière pour arrêter le cours des opinions nouvelles qui vont à la destruction de la morale chrétienne (3) ». En même temps une lettre circulaire dût être envoyée au nom de l'assemblée générale à tous les évêques du royaume; la rédaction en fut confiée à Godeau, évêque de Vence (4), qui écrivait en ce moment une vie de saint Charles Borromée (5).

Après un éloge chaleureux de saint Charles et de ses institu-

(1) Cf. Dœllinger-Reusch, *Geschichte der Moralstreitigkeiten*, Nordlingen 1889, t. I, p. 29 et suiv.

(2) Racine, *Histoire de Port-Royal*, Vienne, 1767, p. 187.

(3) *Procès-verbaux*, cités p. 428.

(4) *Œuvres d'Arnaud*, t. XXX, p. XVIII.

(5) *La Vie de saint Charles Borromée* par M^re^ Antoine Godeau, évesque de Vence; Paris; l'achevé d'imprimer est du 30 décembre 1657; j'ai en mains l'édition de 1663.

tions pénitentielles, il estimait que les diocèses de France se trouvaient, au point de vue religieux, non seulement au même état que la province de saint Charles, « mais dans un qui est beaucoup plus déplorable; car si nos confesseurs, disait-il, sont plus éclairés que les siens, il y a grand danger qu'ils ne s'engagent dans certaines opinions modernes qui ont tellement altéré la morale chrétienne et les maximes de l'Evangile qu'une profonde ignorance serait plus souhaitable qu'une telle science qui apprend à tenir toutes choses problématiques et à chercher les moyens non pas pour exterminer les mauvaises habitudes des hommes, mais pour les justifier et pour leur donner l'invention de les satisfaire en conscience ». En rappelant que l'Assemblée n'avait pas cru pouvoir pour le présent « apporter un meilleur remède que de faire imprimer aux dépens du clergé les *Instructions* dressées par saint Charles pour apprendre à ses confesseurs de quelle façon ils se doivent conduire en l'administration du sacrement de pénitence », il exprimait l'espoir qu'une fois imprimés ces enseignements « auroient toute la force et toute la bénédiction qui leur est nécessaire afin d'être utiles aux médecins et aux malades et qu'ils rétabliroient dans l'esprit des fidèles les maximes sacrées de l'Evangile qui ont depuis peu de temps reçu une si grande altération (1) ».

Peu de décisions des assemblées générales du clergé de France trouvèrent meilleur accueil auprès du corps épiscopal. Imprimées dès cette même année à Paris, les Instructions de saint Charles furent reçues avec l'approbation unanime des évêques. Plusieurs en firent des éditions particulières dans leurs diocèses (2). Nous n'entreprendrons point de les énumérer; elles sont

(1) Publiée en tête de la plupart des éditions, sauf celle de Toulouse, sur feuillets luminaires non chiffrés.

(2) Je cite entre autres, après les éditions de Toulouse 1648 et de Paris 1657, les éditions de Narbonne 1667, Agen 1672, Paris 1672 (5e édition), Arras 1676, Lyon 1682, Paris 1700 (7e édition), Autun 1705, Lyon 1707, Toulouse 1713. Ces éditions contiennent généralement l'extrait du Procès-verbal de l'assemblée du clergé de France du 1er février 1657, le texte des Instructions toujours en traduction, quelquefois aussi en latin; quelques-unes ont en tête la lettre circulaire de l'assemblée aux évêques du royaume et, à la fin, une lettre de saint François Xavier écrite au P. Bargé, de Goa, 7 avril 1549, « contenant des choses utiles aux confesseurs », et parfois l'ordonnance de saint Charles sur l'obligation d'assister à la messe de paroisse.

trop nombreuses. Nous nous dispenserons aussi pour la même raison de citer les diocèses où les confesseurs furent non seulement autorisés ou exhortés, mais obligés à prendre les *Instructions* de saint Charles comme des règles rigoureusement impératives. Dans tel diocèse, comme dans celui de Narbonne, les *Instructions* de saint Charles étaient, au temps de l'archevêque Fouquet, reliées avec les Ordonnances synodales et remises à chaque vicaire qui entrait en fonctions (1). A Alet du temps de Pavillon, les *Instructions* de saint Charles figurent parmi les livres que les ecclésiastiques sont tenus d'avoir en leur possession (2).

Dans ses *Mémoires* inédits destinés aux grands vicaires, M. du Ferrier, l'ancien compagnon de M. Olier, leur rappelle qu'avant d'approuver un prédicateur ou un confesseur, « on doit s'informer s'il a étudié les *Avis* de saint Charles aux confesseurs et s'il entre dans les sentiments qu'il leur suggèrera. Mais, comme tous disent qu'ils les honorent, ce n'est pas assez; il faut tirer paroles d'eux-mêmes; il serait bon qu'ils fissent serment qu'ils les prêcheront et les feront observer dans les confessionnaux à l'égard des Pénitens, leur déclarant de plus, si on veut, qu'on ne les approuve pour prêcher et pour confesser qu'autant qu'ils observeront leur promesse sur ce point (3) ».

Par ce fragment de *Mémoires* écrits entre 1680 et 1684, il est visible, du moins, qu'en dépit des années l'autorité de saint Charles n'a rien perdu de son empire sur l'esprit du clergé français. On en peut voir d'autres symptômes aussi significatifs dans la publication, intégrale cette fois, des *Acta Ecclesiae Mediolanensis* (4) par le Père Poisson de l'Oratoire, en 1683, dans la nouvelle traduction de la *Vie de saint Charles* de Giussano due au

(1) C'est ce qui résulte de ce fait que l'exemplaire que nous avons en mains contient, imprimé et relié en tête, le libellé avec les blancs nécessaires, d'un titre vicarial. On y lit : « nous approuvons pour exercer les fonctions de vicaire..., avec obligation d'observer nos ordonnances et les us de saint Charles qui suivent ».

(2) *Statuts synodaux du diocèse d'Alet*, Tolose, 1670, p. 17.

(3) Bibl. de Toulouse, ms. n° 616, p. 158.

(4) C'est l'édition que nous avons citée couramment; elle fut publiée à Lyon en 1683, en 2 vol. in-folio.

P. Edme Cloyseault de l'Oratoire (1), qui publia aussi une traduction du *Pastoral* de saint Charles (2), enfin dans le *Panégyrique* de saint Charles par Fléchier (1684) (3).

Mais c'est généralement à saint Charles conseiller des confesseurs que vont toujours les plus nombreux hommages. L'esprit du nouveau siècle n'en arrête point le cours. Les *Instructions* pour les confesseurs continuent à s'imprimer.

En 1738, il en est donné par les soins d'un Eudiste, M. Daon, une édition nouvelle qui, combinée avec quelques enseignements de saint François de Sales, devient pour les confesseurs un véritable abrégé de morale (4).

Le *Journal de Trévoux* (5) vantait « la solidité des maximes et des règles qui, avec la piété, le zèle, les lumières, l'expérience de celui qui les proposait, devaient engager les ministres du sacrement et ceux qui, sous leur conduite, veulent sincèrement marcher dans les voies du salut, à faire usage de ce livre ».

Il en fut fait grand usage en effet puisque, avant de mourir, dix ans plus tard (1749), l'auteur put voir imprimer la 32e édition de son livre. Une 33e suivit peu après à Toulouse et le nombre de ces éditions dépassa la centaine sans préjudice des traductions qui en furent faites en anglais, en allemand, en espagnol, en italien (6). Et ce succès ne paraît pas encore avoir épuisé l'admiration du clergé français pour saint Charles. En 1750, l'évêque d'Autun, Malvin de Montazet, publiait encore les *Instructions* avec les *Ordonnances synodales* (7) et quelques années

(1) Publiée à Lyon, en 1685.

(2) *Le Pastoral de saint Charles Borromée* ou avis aux clercs et aux pasteurs des âmes tirez des actes de l'Eglise de Milan et des Maximes de saint Charles, composé en italien par Mgr J.-B. de Constance, archevêque de Consence traduit en françois, et corrigé par le P. E. Cloyseault, Lyon, 1697.

(3) *Œuvres de Fléchier*, Paris, 1827, t. IV, p. 457 et suiv.

(4) *Conduite des confesseurs dans le tribunal de la Pénitence, selon les Instructions de saint Charles Borromée et la Doctrine de saint François de Sales*, Paris, 1738.

(5) Mars 1738, p. 582.

(6) Dauphin, *Histoire des séminaires de Rennes et de Dol*, Rennes, 1910 p. 177.

(7) Pignot, *op. cit.*, t. I, p. 321.

plus tard, le P. Touron, O. Pr. n'hésitait pas à publier sur *la Vie et l'esprit de saint Charles Borromée* trois volumes de plus de 1.500 pages (1).

Mais alors même que la diffusion des connaissances théologiques dans le clergé rendait moins nécessaires des manuels abrégés comme les *Instructions* de saint Charles, la meilleure substance de ces dernières était absorbée dans les théologies du temps. Pour être assuré de n'en rien perdre, un catéchisme d'ordinands, c'est-à-dire un de ces manuels toujours à l'affût des tendances qui prévalent devant les jurys d'examen, les insérait en entier, ces « Instructions d'or », comme les sources les plus sûres des solutions des cas ordinaires et l'antidote des pernicieuses opinions des casuistes modernes (2). Genet dans sa *Théologie* s'inspire fréquemment des ouvrages de saint Charles, mais surtout de ses *Instructions* (3). Habert s'autorise également de son nom pour rappeler les canons pénitentiaux au souvenir des confesseurs (4). Collet insère dans son *Traité de la Pénitence* de larges extraits des *Instructions* (5). La Théologie de Poitiers, qui s'est fait une loi de ne citer aucun auteur moderne, fait une exception en faveur de saint Charles Borromée sous le nom duquel elle abrite les conseils qu'elle donne aux confesseurs (6).

Si les évêques eux-mêmes ne font plus imprimer sur le tard les *Instructions* de saint Charles, beaucoup introduisent encore dans leurs instructions synodales les plus importantes dispositions de l'archevêque de Milan. Jusqu'au fond des Pyrénées nous trouvons les statuts synodaux du diocèse de Comminges, publiés en 1752, tout émaillés des extraits des conciles de Mi-

(1) Paris, 1761.

(2) *Catechismus ad ordinandos juxta doctrinam catechismi Tridentini*, Parisiis 1706, Monitum préliminaire non chiffré « Hasce eximias planeque aureas, ut ita dicam, S. Caroli, ad Confessarios Instructiones. »

(3) *Théologie morale* composée par l'ordre de Mgr l'évêque de Grenoble, Paris 1703, t. I, p. 591; t. II, 171, 185, 239; t. III, 173, 206, 445; t. IV, 75, 173, 184, 225, 272, 290, 370; t. V, 147, 150, 164; t. VI, 250; t. VII, 326.

(4) *Theologia dogmatica et moralis*, Venise, 1734, t. VI, p. 328.

(5) *Tractatus de universa theologia morali*, Paris 1754, t. XI, p. 697.

(6) *Compendiosae institutiones theologicae ad usum seminarii Pictaviensis*, Pictavii 1753, t. IV, pp. 214, 215, 219, 233, 247.

lan. L'autorité de saint Charles y est invoquée (1) pour régler la coupe des cheveux des clercs comme la forme de leur surplis, le caractère du chant ecclésiastique, le pouvoir des vicaires forains, les devoirs des curés, la conduite des prédicateurs, la pratique de la communion et surtout les rapports des confesseurs avec leurs pénitents. Vingt ans plus tard, l'Archevêque d'Auch, dans une *Instruction pastorale* qui est un vrai code de vie sacerdotale, s'inspire, à chaque page, des enseignements de saint Charles cités avec des références précises où se trahit l'intime commerce qu'il entretenait avec son modèle. Les règlements des séminaires (2), l'exhortation à la pratique de l'oraison (3), la réserve à garder par les ecclésiastiques dans les récréations, l'interdiction de la chasse (4) et surtout les conseils aux confesseurs (5) s'autorisent toujours de quelque texte des conciles de Milan ou des règlements de saint Charles.

Au terme de cette étude, nous sommes bien en droit de nous demander si cette autorité attribuée à saint Charles, du moins comme moraliste et conseiller des confesseurs, a été de tous points salutaire pour notre clergé français. Dieu me garde de tirer argument contre elle de la faveur qu'elle a rencontrée chez les Jansénistes ou leurs amis. Il est notoire qu'après Arnaud, elle n'eut pas de plus zélés partisans que Pavillon d'Alet (6), Choiseul-Praslin évêque de Comminges puis de Tournay (7), le cardinal Le Camus, évêque de Grenoble (8), Félix Vialart évêque de Châlons-sur-Marne (9), Percin de Montgaillard (10), évêque de Saint-Pons, l'abbé de Ciron, l'abbé du Ferrier dont l'attache-

(1) *Statuts synodaux du diocèse de Comminges*, Toulouse 1752, pp. 2, 4, 5, 21, 27, 37, 120 et suiv.

(2) *Instruction pastorale de Mgr l'archevêque d'Auch* sur *l'Etat sacerdotal*, Toulouse, 1770, p. 37.

(3) *Id.*, p. 87.

(4) *Id.*, p. 115.

(5) *Id.*, p. 220, 226.

(6) Voir plus haut, p. 156.

(7) F. Desmons, *Gilbert de Choiseul, évêque de Tournay*, Tournay, 1907 p. 440.

(8) Voir plus haut, p. 156.

(9) Voir plus haut, p. 156.

(10) J. Sahuc. *Un ami de Port-Royal*, Paris, 1909, p. 210, 214.

ment pour les idées ou les hommes de Port-Royal est bien connu. Mais nous ne saurions oublier que M. Olier, Bourdoise (1), saint Vincent de Paul lui furent tout aussi favorables et que l'assemblée du clergé de France de 1655-1657, qui a tant fait pour accréditer chez nous sa pratique pénitentielle, est une de celles qui ont pris les plus énergiques mesures contre le Jansénisme.

Au fond cet accord unanime des deux nuances de l'opinion ecclésiastique, de par ailleurs si opposées, sur la valeur des Instructions de saint Charles montre que leur autorité s'était imposée à tous les esprits. Il est incontestable qu'il y a là d'excellents conseils et des vues d'un zèle ardent et éclairé dont les prêtres de tout temps et de tout pays ne sauraient trop se pénétrer. Mais, on peut bien le dire sans manquer au respect qui est dû à saint Charles, il en était quelques-unes dont il était facile d'abuser. On peut bien considérer comme tel le conseil donné aux confesseurs « de ne pas trop se hâter de donner l'absolution aux pénitens, mais de les faire revenir trois et quatre fois et aussi souvent qu'ils le jugeront expédient (2) ». On sait si des prêtres jansénistes ou rigoristes ont poussé à l'excès ces refus d'absolution dont Arnaud se vantait d'avoir découvert la théorie bienfaisante (?) restée inconnue même à saint Philippe de Néri (3). Ils pouvaient s'y croire d'autant plus autorisés par l'exemple de saint Charles qu'Arnaud prenait bien soin de leur apprendre que le zélé archevêque reconnaissait lui-même n'avoir qu'ébauché le rétablissement de l'ancienne discipline et s'accusait, comme d'autant de fautes, des accommodements et des condescendan-

(1) Schœnher, *Histoire du séminaire de Saint-Nicolas du Chardonnet*, Paris 1909, p. 135.

(2) *Instructions de saint Charles*, p. 155.

(3) « Il n'y avait presque personne en France qui fût éclairé sur le délai de l'absolution avant le livre de la *Fréquente Communion*. Il ne paraît point que l'utilité de ce délai ait été connu de saint Philippe de Néri, et je pense qu'on doit dire la même chose du cardinal de Bérulle et du P. de Condren. Tout ce qu'ils faisaient au plus est qu'ils refusaient l'absolution à ceux qui témoignaient ne vouloir pas quitter leurs péchés, mais pour ceux qui témoignaient les vouloir quitter je doute fort qu'ils ne leur donnassent l'absolution ». *Œuvres d'Arnaud*, t. III, p. 248.

ces auxquelles il s'était prêté dans ses règlements (1). Dès avant la fin du XVII[e] siècle ces abus s'étaient déjà produits et d'une façon si criante que le pape Innocent XI, qu'on n'accusa jamais d'être prévenu contre les amis d'Arnaud, allait jusqu'à dire qu'il fallait « exterminer tous ceux qui se trouvaient infectés du jansénisme, soit qu'ils ne voulussent pas signer le formulaire, soit qu'ils fissent un méchant usage de ce que saint Charles Borromée a dit touchant la confession (2) ».

Même à s'en tenir à la lettre des *Instructions* de saint Charles, on pouvait bien trouver quelque sévérité dans certaines de ses dispositions. Malgré son admiration pour le saint prélat dont il avait édité les œuvres, M. Olier reconnaissait qu'il était inaccessible au commun « pour son austérité et la rigueur de sa vie(3) », et pour cette raison il proposait saint Martin plus volontiers que saint Charles comme le modèle de la vie commune des curés (4). Saint Vincent de Paul lui-même constate qu'en rétablissant l'ancienne pénitence il « mutina le monde contre lui et même de bons religieux, à cause de la nouveauté (5) ». Je sais bien que c'est justement à cause de cette sévérité que l'assemblée de 1655 pensa trouver dans les *Instructions* de saint Charles un remède aux progrès, à bon droit inquiétants, de la morale relâchée. L'assemblée de 1700, influencée par Bossuet qui avait jadis loué saint Charles d'avoir réveillé dans le clergé l'esprit de piété ecclésiastique (6), crut achever l'œuvre en enveloppant dans une même condamnation le laxisme et le probabilisme des casuistes. L'enseignement théologique des séminaires se trouva désormais engagé, à la suite de Genet, d'Habert, de la Théologie de Poitiers, de Collet, de Valla, auteur de la théologie de Lyon, et de Bailly dans des voies rigoristes dont il ne devait sortir qu'au

(1) *Œuvres d'Arnaud*, t. XXVII, p. 118, 515.

(2) Lettre du duc d'Estrée, ambassadeur à Rome, 30 janvier 1680, à Louis XIV, *Arch. Etrang. Correspond. Rome*, t. 265, p. 80, cité par Desmons *op. cit.*, p. 391.

(3) Faillon, *Vie de M. Olier*, t. II, p. 475.

(4) *Id.*, t. II p. 43.

(5) *Lettres*, t. II, p. 111.

(6) *Panégyrique de Saint-François de Sales*, chez Lebarq, *Œuvres oratoires de Bossuet*, Paris, 1892, t. IV, p. 328.

XIX[e] siècle en se mettant à l'école de saint Alphonse de Liguori. Le malheur est que cette affectation de sévérité ne sauva parmi nous ni « la pure morale de l'Evangile » ni la piété chrétienne.

Mais on pouvait toujours se vanter de suivre les traces de saint Charles. Peut-être eût-il été plus sage de se demander si les conditions des temps comportaient les sévérités d'une législation que saint Charles avait établie dans ses synodes plus qu'il ne l'avait fait passer définitivement dans les mœurs.

On a parlé beaucoup, en ces derniers temps, des exigences excessives du clergé français en matière de première communion. Mais peut-être aurait-on pu rappeler que chaque prêtre lisait ceci dans les *Instructions* de saint Charles qui lui avaient été données comme un guide des plus autorisés : « Celui qui entendra les confessions des enfants de l'âge de dix à douze ans, lesquels il connaît capables de pouvoir être bientôt disposés à recevoir la très sainte communion, doit faire en sorte que par sa négligence ou celle des pères et mères ils ne demeurent pas plus longtemps privés de ce trésor spirituel (1) ».

Mais n'insistons pas sur les quelques inconvénients que put produire, à certains moments, une soumission trop aveugle ou trop prolongée aux institutions pénitentielles de saint Charles. Dans la vénération et le culte pieux dont elle n'a cessé d'entourer son nom et son œuvre, l'Eglise de France a puisé de salutaires excitations qui ont contribué, pour un bonne part, à donner, dès le XVII[e] siècle, à ses évêques, à son clergé, à ses séminaires l'esprit ecclésiastique, la dignité de mœurs et l'élévation de caractère qu'on se plaît universellement à leur reconnaître à un degré plus qu'ordinaire.

Antoine DEGERT.

(1) *Instrutions de saint Charles aux confesseurs*, p. 33.

LES ORIGINES DE LA PHILOSOPHIE DE MALEBRANCHE

L'homme est essentiellement un être enseigné; la plupart ne savent que ce qu'on leur a appris et ne font que répéter ce que d'autres ont dit avant eux. L'homme de génie lui-même, quelle que soit son initiative, quelques progrès qu'il se flatte de réaliser, se met à la suite de ceux qui l'ont précédé dans la vie; pour créer, il est obligé de se souvenir. Cette puissance créatrice n'apparaît nulle part avec plus d'éclat que dans les synthèses métaphysiques édifiées par les grands philosophes : l'esprit humain s'y efforce d'atteindre en quelque sorte la science même de Dieu, la science universelle et par les premiers principes. Et puis les métaphysiciens de génie sont des créateurs d'esprits; non seulement ils ont d'innombrables disciples qui savent et veulent l'être; mais l'humanité tout entière vit de leur pensée qui ne meurt plus, qui se retrouve, après bien des siècles, à l'état diffus, dans la langue et dans les idées de la masse des esprits qui ne pensent point. Or les créations métaphysiques les plus originales ne sont en grande partie que des réminiscences, des transpositions d'idées déjà en cours, mais obscures, confuses, noyées dans le courant et qui deviennent tout d'un coup, par la place qu'elles prennent, par le système où elles sont enchassées et par leurs rapports, des idées mères, pour la pensée et pour la science. Là, non plus qu'ailleurs, il n'y a de générations spontanées. La nature ne fait pas de sauts et c'est par des transitions insensibles que la vérité se fait jour. Car c'est bien toujours la vérité qui est en marche et qui se montre sous des formes qu'elle revêt pour un temps et qu'elle devra tôt ou tard laisser tomber pour en prendre d'autres. Est-ce à dire que tous les systèmes se valent et qu'on retrouve partout le même fond de vérité? Non, sans doute; mais tous les systèmes élaborés par des penseurs de génie, même les plus mêlés d'erreurs, ont contribué, pour une part plus ou moins grande, à enrichir le patrimoine de l'esprit humain.

Quel que soit d'ailleurs l'appoint de vie intellectuelle fourni par les princes de la pensée philosophique, ils l'ont recueilli bien plus qu'ils ne l'ont créé. On peut toujours savoir d'où ils viennent et reconnaître les sources où ils ont puisé. Eux aussi, ils prennent leur bien où ils le trouvent; ces maîtres sont aussi des disciples, disciples les uns des autres, mais surtout de maîtres moins en vue, à qui ils doivent, souvent sans qu'ils s'en doutent, le meilleur de leur âme. Descartes peut bien

« entreprendre une bonne fois d'ôter de sa créance les opinions qu'il y a reçues jusqu'alors » (1); mais quand il s'agira « d'y en remettre par après ou d'autres meilleures, ou bien les mêmes », ce seront, dans les questions fondamentales de la philosophie, à peu près « les mêmes » qu'il « recevra » de nouveau, après « les avoir, pense-t-il, ajustées au niveau de la raison ». Que reste-t-il de son œuvre philosophique, si l'on en retranche tout ce qu'il avait appris de la scolastique et qu'il croyait avoir oublié? Sa méthode et « un peu de cuivre et de verre qu'il a pris pour de l'or » (2), c'est-à-dire un ensemble d'opinions à peu près abandonnées.

Malebranche appartient sans doute à l'Ecole cartésienne; il en est même, si l'on veut, le plus illustre représentant après le Maître. C'est la lecture du *Traité de l'homme* qui fut « la cause occasionnelle » de sa vocation philosophique; il vécut durant dix années dans un commerce assidu avec le rénovateur de la philosophie et il arriva à « le posséder aussi bien qu'on puisse faire » (3) et enfin quand il livra au public le fruit de ses méditations, il pensait bien n'avoir fait autre chose que « développer les suites nécessaires de la philosophie de Descartes ». Eh bien, non, son vrai maître, croyons-nous, ce n'est pas Descartes, c'est le cardinal de Bérulle. Le premier orienta sa pensée, mais le second avait formé son âme, et l'*origine* vraie de la philosophie de Malebranche, il faut la chercher dans son âme toute pénétrée de cette vérité qui est le fond même de la doctrine spirituelle du fondateur de l'Oratoire, que nous devons « vivre en Dieu et non pas en nous-mêmes ». Esprit, méthode, principes, conclusions, toute la philosophie de Malebranche tient dans ces deux mots; or, à vrai dire, rien n'est plus éloigné de la pensée de Descartes. Il a été le maître de Malebranche un peu comme Platon fut le maître d'Aristote, avec cette différence que Malebranche ne s'est pas proposé de contredire Descartes, qu'il pensait même le suivre, qu'il lui empruntait ses théories les plus périlleuses; mais il les a tellement transformées et il en fait un tel emploi que le maître n'aurait pu l'avouer sans se démentir.

Descartes est, avant tout, l'homme de la science et le *Discours de la Méthode* est composé pour enseigner à « bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences ». S'il touche aux plus grandes questions de la métaphysique, c'est dans le dessein de découvrir le fondement de toute certitude et de toute science et dans l'espoir « de parvenir », en s'appuyant sur les principes de la philosophie première restaurée, « à des connaissances qui soient fort utiles à la vie ». Les questions métaphysiques n'occupent dans sa pensée qu'une place secondaire; il ne les aborde que par nécessité, comme le prélude indis-

(1) *Discours de la Méthode*, IIe part., p. 15; édition Garnier.
(2) *Discours de la Méthode*, Ire partie, p. 5.
(3) *Mémoires du P. Lelong.*

pensable d'autres recherches qui sont le but de ses efforts. Ce qu'il veut, c'est, « au lieu de cette philosophie spéculative qu'on enseigne dans les écoles, en trouver une pratique, par laquelle, connaissant les forces et les actions du feu, de l'eau, de l'air, des astres, des cieux et de tous les autres corps qui nous environnent, aussi distinctement que nous connaissons les divers métiers de nos artisans, nous les puissions employer en même façon à tous les usages auxquels ils sont propres, et ainsi nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature » (1). Malebranche « ne condamne pas la connaissance de la nature... puisque la nature, étant réglée par la volonté de Dieu, la véritable connaissance de la nature nous fait connaître et admirer la puissance, la grandeur et la sagesse de Dieu. Car enfin il semble que Dieu ait formé l'univers afin que les esprits l'étudient et que, par cette étude, ils soient portés à connaître et à révérer son auteur » (2). « On ne peut même guère se passer », pour cultiver la philosophie telle qu'il l'entend, « d'avoir au moins une teinture grossière et une connaissance générale des mathématiques et de la nature. On doit avoir appris ces sciences dès la jeunesse; elles détachent l'esprit des choses sensibles;... elles nous portent même à Dieu, la connaissance de la nature le faisant par elle-même, et celle des mathématiques par le dégoût qu'elles nous inspirent pour les fausses impressions des sens » (3). On sait que Malebranche avait étudié à fond les mathématiques, la mécanique, l'anatomie, que l'étude des insectes l'attirait particulièrement parce qu'ils « lui donnaient une grande idée de la sagesse de Dieu ». Enfin c'était un savant, membre de l'Académie des sciences, en correspondance scientifique avec Leibnitz, Mairan, Burnett, etc. Néanmoins il estimait que

« Les hommes ne sont pas faits pour examiner toute leur vie les moucherons et les insectes .....passer toutes les nuits pendus à une lunette pour découvrir quelque tache ou quelque nouvelle planète; il lui semblait que c'est oublier entièrement ce qu'on est présentement et ce qu'on sera un jour (4) ». « Pour ne point tomber dans la bagatelle et l'inutilité, tout notre examen », toute science, « ne doit tendre qu'à ce qui peut nous rendre heureux et parfaits (5) », c'est-à-dire à la connaissance de Dieu et de soi-même. « Le meilleur usage que nous puissions faire de notre esprit, c'est de tâcher d'acquérir l'intelligence des vérités que nous croyons par la foi, et de tout ce qui va à les confirmer; car il n'y a nulle comparaison à faire de ces vérités avec l'avantage qu'on peut tirer de la connaissance des autres (6) ». Malheur

(1) *Discours de la Méthode*, VI[e] part. p. 55.
(2) *Recherche de la vérité*, liv. IV, ch. vi, p. 48; édition Jules Simon.
(3) *Id.*, p. 47.
(4) *Id.*, p. 55.
(5) *VI[e] Entretien métaphysique*, p. 123.
(6) *VI[e] Ent. mét.*, p. 123

aux insensés qui recherchent la perfection de leur être dans ce qui est au-dessous d'eux, la lumière de leur esprit dans les objets visibles (1) ».

Ainsi « la métaphysique en vue de la morale, ou, ce qui revient au même, la morale établie sur la métaphysique, telle est la science par excellence » (2). Nous sommes loin de Descartes, voire même aux antipodes. Descartes fait de la métaphysique en vue de la science, afin de lui assurer un fondement solide *aliquid inconcussum* et aussi une base d'élan pour marcher à la conquête de la nature. Aux yeux de Malebranche, la religion ou la métaphysique — c'est tout un pour lui — et la morale sont pour ainsi dire « le tout de l'homme » qui pense; les sciences n'ont de prix et ne doivent servir qu'à préparer l'âme à la connaissance de Dieu. C'est l'application fidèle des conseils que donnait M. de Bérulle « aux Pères et confrères de l'Oratoire pour le bon usage de l'esprit et de la science ».

« Nous avons, leur disait-il, à vivre avec Dieu, de la vie de Dieu... Or cette vie est la vie de l'esprit, et c'est l'esprit qui doit vivre de cette vie, car c'est la vie de Dieu et Dieu est esprit..., et la vie de cet esprit suprême ne peut être qu'en la vue et connaissance du plus bel objet, c'est-à-dire de lui-même... Voilà la vie de Dieu, voilà la vie à laquelle nous sommes appelés... Que sommes nous ? Que savons-nous ? Nous sommes un peu de poussière et nous savons quelque chose des langues et des sciences humaines et cela encore, combien obscurément, combien faiblement ! Nous sommes appelés à choses plus grandes, nous sommes appelés à connaître non ce monde, mais l'auteur du monde... Ne ravalons pas nos esprits à choses si basses... O communication de Dieu, ô vision de Dieu, c'est notre vie et notre vie pour jamais, ne nous contentons de rien moins (3). »

Malebranche ne fait que donner à cette pensée une forme plus rigoureuse et philosophique, quand il dit : « De toutes les choses intelligibles ou spirituelles, il n'y a que Dieu qui soit au-dessus de l'esprit, il s'ensuit donc qu'il n'y a que Dieu qui soit ni qui puisse être notre vrai bien. Nous ne pouvons donc devenir plus parfaits ni plus heureux que par la possession de Dieu ». Malebranche exagère sans doute la pensée de M. de Bérulle, quand il déclare que « les moins judicieux » des hommes sont ceux qui « passent toute leur vie à lire des livres écrits dans des langues étrangères », parce qu' « ils l'emploient à une chose fort inutile et qui ne peut les rendre ni plus sages ni plus heureux ». M. de Bérulle avait dit simplement avec plus de modération et de justesse : « Nous sommes un néant, qui se remplit

(1) *Deuxième Médit.*, p. 25.

(2) *La Philosophie de Malebranche* par OLLÉ-LAPRUNE, 1re partie, ch. XIII. p. 452.

(3) *Œuvres de piété*, CLXXXII : Usage de l'esprit et de la science, VI, éd. Migne, col. 1240-41.

et occupe aisément de rien. Car, quand nous aimons et estimons quelque connaissance des langues, en sorte que nous ne donnons aucun lieu aux pensées plus importantes, que faisons-nous autre chose, sinon nous remplir du néant ». « Que s'il nous semble, dit un peu plus loin M. de Bérulle, que nous n'avons pas d'attachement aux paroles, que nous sommes occupés en la réalité des choses, notre vanité est un peu plus délicate et est élevée d'un degré plus haut; mais c'est toujours misère et vanité, et nous devons nous en tirer par la même pensée que la foi nous propose » et « référer nos petites lumières à la gloire et splendeur éternelle du Père » (1).

Parmi les sciences, il y en a, selon Malebranche, « qui sont fort incertaines et fort inutiles », comme de « rendre réglément visite aux étoiles pour en mesurer les grandeurs et les situations »; celles-là, c'est « l'esprit de polymathie » qui engage les hommes à les cultiver, « parce qu'ils se persuadent que leur âme et leur esprit s'agrandissent par la vaine possession de quelques connaissances extraordinaires; il faut « les mépriser tout à fait » (2). Quant aux « sciences plus solides », à celles qui sont « nécessaires à la conduite de la vie et à la perfection de l'esprit », comme « la connaissance de la cause universelle » et « la science de l'homme et d'autres par lesquelles nous apprenons que toutes choses dépendent de Dieu en toutes manières », il faut s'y appliquer, mais « uniquement dans ce but ». « Les personnes de vertu ne doivent point mépriser » non plus « la connaissance des mathématiques et de la nature », parce que « ces sciences nous portent à Dieu »; « mais elles ne doivent pas y employer tout leur temps si elles ne sont pas insensibles à leurs misères ».

Malebranche, on le voit, est plus sévère que M. de Bérulle. Celui-ci ne proscrit aucune science et l'on sait en quel honneur étaient à l'Oratoire l'érudition, l'étude des langues et l'histoire si malmenées par Malebranche. Ce qu'il veut simplement, c'est qu'il en soit fait « un bon usage » et il est d'ailleurs convaincu que toute science peut « au lieu de nous enfler, nous élever à Dieu; au lieu de nous lier à nous-mêmes, nous délier de toutes les choses créées » (3). Malebranche pense au contraire, et il le dit, qu'il y a un certain nombre de sciences appelées ainsi parce que « l'usage l'a voulu, qui ne sont que folie et que sottise », et il range dans cette catégorie à peu près toutes celles qui lui étaient étrangères ou celles qu'il n'avait étudiées qu'avec dégoût.

Le P. Bourgoing, en présentant aux prêtres de l'Oratoire les œuvres du cardinal de Bérulle, écrivait :

(1) *Id.*, c. 1242-3.
(2) *Recherche de la vérité*, liv. IV, ch. XII, p. 53-4.
(3) *De l'usage de l'Esprit et de la science*, XII, col. 1247.

« Sa voie de grâce et sa plus sainte disposition, qui a été l'origine, la base et le fondement de toutes celles qu'il a reçues de Dieu, et même du renouvellement qu'il a apporté en l'Eglise, c'est la liaison et l'appartenance singulière qu'il a eue à la personne de Jésus-Christ Notre-Seigneur... Il était tellement lié à Jésus-Christ et dans un si grand mépris et oubli de soi-même pour être tout à lui, que ses soins, ses pensées, ses actions et ses travaux ne regardaient que Jésus, et que Jésus était son centre et sa circonférence. S'il parlait ou écrivait, c'était de Jésus; s'il travaillait, c'était pour Jésus; s'il entreprenait quelque chose, c'était pour la conduite de Jésus. Et tous ceux qui l'ont connu et qui ont conversé avec lui ont vu clairement qu'il était un instrument uni à Jésus, animé de l'esprit de Jésus, et tellement en sa main qu'il n'avait autre usage que celui qu'il recevait de lui ». Le P. Bourgoing ajoutait : « Voilà l'esprit, la vie et la disposition principale de notre très honoré Père, que Dieu lui a donnée, non seulement pour lui, mais pour ses enfants,... c'est cet esprit qu'il a désiré fortement d'établir parmi nous » (1).

Nul prêtre de l'Oratoire, sans doute, n'entra plus avant dans « cet esprit » que Malebranche. Pour lui aussi, et, en un sens, plus que pour M. de Bérulle, Jésus était « le centre » de toutes ses pensées, « l'unique maître, la véritable lumière qui éclaire seule tous les hommes, lorsqu'ils découvrent quelque vérité que ce puisse être » (2). « Il parle aux hommes en deux manières; ou bien il parle à leur esprit immédiatement et par lui-même, ou bien il parle à leur esprit par leurs sens. Comme raison universelle et lumière intelligible, il éclaire intérieurement tous les esprits par l'évidence et la clarté de sa doctrine; comme sagesse incarnée et proportionnée à leur faiblesse, il les instruit par la foi, c'est-à-dire par les Ecritures saintes et l'autorité visible de l'Eglise universelle » (3). Tout cela est bien connu et il est inutile d'exposer ici dans le détail la méthode philosophique de Malebranche ou, pour mieux dire, la manière dont e produit, s'il faut l'en croire, dans l'esprit humain, toute connaissance intellectuelle. L'attention est « une prière naturelle » que l'âme fait à Dieu et « le Verbe » Jésus, comme il dit, lui fait voir, « dans une lumière intelligible » qui est la substance divine, toutes les vérités qu'elle désire connaître.

Le seul point qu'il importe de signaler ici, c'est que, dans le système de Malebranche, la raison et la foi ne sont plus séparées, mais unies, bien plus, mêlées au point de se confondre. Il n'y a pas, dans sa pensée, comme dans celle de Descartes, deux régions, l'une où il croit, l'autre où il raisonne. Sans doute « la Raison ou le Verbe » lui enseigne bien des vérités en dehors de celles que Jésus a révélées à son Eglise; mais quelles que soient les vérités qu'il veuille apprendre, c'est Jésus seul

(1) *Préface aux prêtres de l'Oratoire* dans *Œuvres complètes de Bérulle*, éd. Migne, col. 95-98.

(2) *Deuxième Méditation*, p. 23.

(3) *Troisième Méditation*, p. 27.

qu'il doit « interroger et consulter » et c'est toujours « la voix de Jésus qu'il entend ». Jésus « parle par l'évidence, lorsqu'il nous enseigne les sciences humaines, par la foi lorsqu'il nous instruit de la religion. Si l'on considère la foi comme une croyance établie sur l'autorité de l'Eglise, il faut la distinguer de l'évidence; mais, dès qu'on l'envisage dans son principe intérieur, c'est bien la même lumière intelligible et souveraine, le Verbe de Dieu, dans lequel toute vérité, soit révélée, soit naturelle, est montrée à l'âme « qui prie avec attention et avec persévérance ».

Dès lors il n'y a pas lieu de séparer la foi de la raison, la Religion de la philosophie. « La Religion, c'est la vraie philosophie ». « La Raison dont je parle, dit Malebranche, est infaillible, immuable, incorruptible. Elle doit toujours être la maîtresse » (1). Elle a révélé un certain nombre de vérités essentielles qu'elle propose par son Eglise, parce qu'il fallait qu'elle « se rendit sensible pour se faire connaître des hommes charnels et grossiers » et parce qu' « il y en a très peu qui soient capables de la connaissance pure des vérités évidentes » et que « le Fils de Dieu qui est la sagesse du Père ou la vérité éternelle les a voulu porter à son amour et les détacher des biens sensibles par les mêmes choses qui les captivaient ». Mais c'est « le même Jésus-Christ qui parle aux philosophes dans le plus secret d'eux-mêmes et qui instruit les chrétiens par son Eglise ». « La vérité nous parle en diverses manières; mais certainement elle dit toujours la même chose » (2).

Sans doute « la religion renferme des mystères tout à fait incompréhensibles à l'esprit humain » (3); toutefois Jésus promet de nous découvrir avec évidence beaucoup de vérités de foi, pourvu que nous sachions bien l'interroger pour l'obliger à nous répondre. Ainsi « l'intelligence est préférable à la foi. Car la foi passera, mais l'intelligence subsistera éternellement. La foi est véritablement un grand bien, mais c'est qu'elle conduit à l'intelligence » (4). Il y a, du reste, toujours quelque intelligence dans la foi. « C'est la lumière qui perfectionne l'esprit et le cœur; et si la foi n'éclairait l'homme et ne le conduisait à quelque intelligence de la vérité et à la connaissance de ses devoirs, assurément elle n'aurait pas les effets qu'on lui attribue » (5). La foi n'est qu'une intelligence plus obscure; l'intelligence n'est qu'une foi plus éclairée : c'est, dans l'une et dans l'autre, la même lumière qui éclaire l'âme. « Car, dit Jésus, lorsque mes disciples rentrent en eux-mêmes et me consultent avec tout le respect et toute l'application nécessaire, je découvre à leur esprit avec évidence

(1) *Traité de Morale*, 1re partie, ch. II, p. 20.
(2) *VIe Entretien*, p. 125.
(3) *Troisième Méditation*, pp. 28-27.
(4) *Traité de Morale*, 1re part., ch. II, p. 20
(5) *Idem.*, p. 21.

plusieurs vérités qu'ils savaient seulement avec certitude, à cause de l'infaillibilité de ma parole ». « Les vérités de la foi supposées incontestables, l'on peut et même l'on doit méditer ma loi nuit et jour, et me demander humblement la lumière et l'intelligence » (1). Et enfin que l'âme connaisse ces vérités d'une manière obscure par la foi, ou dans « des idées claires » par l'intelligence, c'est toujours le Verbe de Dieu qui les lui montre, puisqu'il est « non seulement la sagesse de Dieu, mais encore la véritable lumière qui éclaire seule tous les hommes »; què « toutes les intelligences n'ont qu'un seul et unique maître, le Verbe divin ».

Nous avons cru devoir insister pour établir que Malebranche ne s'est pas contenté, comme on le dit d'ordinaire, « d'associer la philosophie et la foi », d'introduire dans la recherche philosophique, pour la soutenir et la féconder, les données de la révélation, « de philosopher sur les vérités révélées pour les découvrir d'une façon intelligible et claire », d'élaborer enfin un système philosophique « qui naît dans la foi, qui se développe dans la foi, qui aboutit au même terme que la foi » et « demeure néanmoins indépendant » (2). Non, Malebranche n'a pas maintenu cette distinction de la religion et de la philosophie; il a mêlé, on vient de le voir, la raison et la foi au point d'en faire, sous deux formes différentes, une seule et même chose, un seul et même principe de connaissance. Nous irons plus loin et nous dirons que là est proprement le fond de son système d'où tout le reste découle.

Or cette manière d'entrer dans la philosophie avec toute son âme, d'inspirer de sa foi tout le travail de sa pensée, lui est essentiellement propre. Descartes, dont il se réclame avec tant de confiance, surtout quand il s'agit de la méthode philosophique, « tient pour règle infaillible que ce que Dieu a révélé est incomparablement plus certain que tout le reste » (3). Mais il pense « que les vérités révélées qui conduisent au ciel sont au-dessus de notre intelligence... et que, pour entreprendre de les examiner et y réussir, il est besoin d'avoir quelque extraordinaire assistance du ciel et d'être plus qu'homme ». Dès lors « il n'oserait les soumettre à la faiblesse de ses raisonnements ». C'est l'homme « purement homme » qui pense, et sa philosophie est toute humaine ». « La méthode » de Malebranche et « la philosophie » qu'il en a tirée, sont, au contraire, « toutes divines », puisqu'il n'y est question que « de consulter Jésus », « de se nourrir de sa substance », de recevoir de lui « une lumière qui échauffe la volonté et qui produit l'amour de Dieu », et qu'enfin l'objet qu'il poursuit en philosophant, c'est de montrer que l'esprit créé, comme du reste toute créature, est dans une dépendance continuelle de son Créateur, que l'action de Dieu

(1) *Troisième Méditation*, p. 28.

(2) Ollé-Laprune, *op. laud.*, t. I, p, 101.

(3) *Principes*, 1re partie, § 76.

est universelle, incessante, présente partout, et partout le principe de tout être, de toute vie et de tout mouvement, c'est enfin de resserrer l'union de l'âme humaine avec Dieu, cette union essentielle que le péché du premier homme a affaiblie et que la grâce de Jésus-Christ rétablit dans l'âme régénérée. Il a, de cette vérité capitale à laquelle se ramène toute sa philosophie, une persuasion intime par la foi, il veut s'en convaincre et il veut en convaincre par la raison, par l'intelligence, ceux qui sont capables de « travailler de l'esprit pour gagner la vie de l'esprit ». La philosophie, c'est précisément « le travail de l'esprit » s'appliquant à découvrir par l'intelligence ce que l'âme chrétienne possède par la foi.

Or, l'inspiration de cette philosophie, il l'a puisée, croyons-nous, à l'Oratoire, dans la spiritualité dont les âmes y étaient nourries et qui « se tourna » chez lui à philosopher. Sans doute, il avait le don de nature, ce « grand méditatif qui oubliait qu'il avait un corps, au point que tout était en lui dans un parfait silence », à qui une méditation presque continuelle « donnait de l'ardeur et des ailes pour passer les créatures et s'élever jusqu'à la présence du Créateur ». Mais son âme s'était, selon la recommandation du Père de Condren « remplie de Jésus-Christ pour lui faire place en tout et le laisser être ce que nous voudrions y être nous-mêmes ».

Le P. Bourgoing, troisième supérieur général de l'Oratoire, venait de recueillir et de publier les œuvres du cardinal de Bérulle « selon les désirs et instances » de la Congrégation, lorsque Malebranche y fut admis en 1650, à l'âge de vingt-deux ans. Nul doute qu'il ne fût alors introduit dans « les voies de grâce qu'enseignait » celui que « les Prêtres de l'Oratoire devaient toujours regarder comme leur chef et supérieur général perpétuel » et qui avait été « choisi pour être en son temps un des plus grands directeurs des âmes ». Pour tous les prêtres qui venaient se placer sous sa direction, ses enseignements étaient « un trésor grand et rare qu'ils s'attachaient à posséder ». Plus qu'aucun autre, Malebranche recueillit « l'onction et le profond esprit qui est caché sous la lettre de ces écrits ». « Partout, dans ses lectures, dans ses travaux, dans ses prières, il cherchait Jésus-Christ et demeurait fidèle à tout rapporter à ce divin Sauveur » (1). Malebranche ne cite nulle part M. de Bérulle, bien qu'il reflète sa pensée à chaque page. C'est qu'en effet il a pu même croire que, dans l'ordre des idées philosophiques, il ne lui devait rien, puisqu'enfin le maître de son âme n'est ni un philosophe, ni un théologien d'école et qu'on ne peut invoquer son autorité quand il s'agit de théories métaphysiques proprement dites. Monsieur de Bérulle « réduit tout à la théologie mystique », à cette sorte de théologie qui « tient plus de la sapience que de

(1) *L'Oratoire de France*, par le P. Perraud, p. 318.

la science; car elle traite des choses hautes et divines, hautement et divinement par les plus profonds principes de la foi, sans s'appuyer sur la science humaine ni sur les raisonnements de la philosophie (1). » Le caractère particulier de la spiritualité de M. de Bérulle, c'est qu'elle est plus spéculative que pratique; la considération des attributs et des œuvres de Dieu y tient une plus grande place que les leçons de la vie morale; ce qui domine, même dans les règles de conduite qu'il donne, c'est l'esprit qui doit animer l'âme chrétienne en les suivant, « les motifs qu'elle y doit porter ». En un mot, c'est une vie de l'esprit, une vie de pensée, de foi pensante que prêche surtout M. de Bérulle. Or, la philosophie de Malebranche se renferme, elle aussi, même quand il s'agit de morale « dans la contemplation des vérités éternelles en la propre splendeur et clarté de leur soleil qui est Jésus-Christ, Notre-Seigneur » (2).

Rien d'ailleurs ne ressemble moins que les écrits de M. de Bérulle à des traités dogmatiques. Sa pensée se développe habituellement sans plan préconçu, on pourrait même dire sans ordre, dans une langue le plus souvent diffuse et demeure presque toujours vague, malgré une extrême subtilité d'analyse et l'apparente précision des formules. Ce raffinement de considérations autour du même point de vue, ce perpétuel effort d'un écrivain qui n'arrive jamais à dire tout ce qu'il veut, fatigue l'attention. A le suivre ainsi dévidant sans fin un fil si ténu qu'à peine on l'aperçoit, on éprouve la sensation d'un homme qui marche et même se fatigue à marcher et qui n'avance pas. Son principal ouvrage, *Les Grandeurs de Jésus*, pourrait être résumé en dix pages, mais la manière dont il développe son sujet lui permettait de l'étendre indéfiniment. Il n'a manqué, peut-être, au cardinal de Bérulle, pour être un écrivain et même un grand écrivain, que de venir au monde un peu plus tard : c'est, du moins, ce que pense le cardinal Perraud (3), et nous n'y contredisons pas. A l'époque où il parut, l'art de composer un livre n'était guère connu et l'on ignorait également celui de « ne se servir de la parole que pour exprimer la pensée »; ce qui caractérise la plupart des auteurs de ce temps, c'est « l'abondance stérile ». Il y a pourtant saint François de Sales. Il prodigue sans doute les images et les comparaisons, mais il se sauve par la grâce et le charme : il a vu de si jolies choses dans ses montagnes de la Savoie, et puis il a tant regardé dans le fond des âmes! M. de Bérulle fut, lui aussi, un manieur d'hommes et un grand directeur de consciences distinguées. Mais il ne paraît pas s'en être souvenu beaucoup, quand il écrit, si ce n'est peut-être dans sa correspondance. Et encore, même là, même quand il s'adresse à des Carmélites, ce qui l'occupe surtout, c'est « l'usage qu'il faut faire des mystères ». Ses conseils les plus

(1) *Préface du P. Bourgoing*, éd. Migne, col. 83-4.
(2) *Préface du P. Bourgoing*, col. 83-4.
(3) *L'Oratoire de France*, ch. V : Le P. de Bérulle écrivain.

pratiques il les rattache toujours à des considérations théologiques, il insiste principalement sur « l'esprit » dans lequel ils doivent être appliqués, sur « le mystère qu'il faut honorer ». La foi n'est pas simplement, dans la doctrine de M. de Bérulle, le principe et le fondement de la vie chrétienne; elle en est le principal élément. *Intellectum da mihi et vivam*, dit-il avec le prophète; la vie c'est pour lui, avant tout, une perpétuelle « contemplation de Dieu et de Jésus-Christ ». Pour Malebranche, également, le premier devoir c'est de « fermer avec soin les avenues par lesquelles l'âme sort de la présence de Dieu et se répand dans les créatures..., de faire son plaisir de consulter la raison universelle, d'entendre ses réponses, comme elle fait elle-même ses délices de converser parmi les hommes » (1).

M. de Bérulle n'a qu'un petit nombre d'idées, cinq ou six tout au plus, qui reparaissent à chaque instant, qu'il tourne et retourne dans tous les sens et toujours avec la même ardeur de conviction. L'art d'écrire s'accommode mal de la monotonie des répétitions, mais un apôtre ne s'embarrasse pas de ce souci; ce qui l'occupe, c'est la vérité et parce que rien ne lui tient à cœur que d'en pénétrer les âmes, il ne se lasse pas de la redire.

Malebranche n'a trouvé dans M. de Bérulle ni l'étendue intelligible, ni la vision en Dieu, ni les causes occasionnelles, ni la généralité des voies de la Providence, ni l'optimisme. Mais rien ne prépare mieux à comprendre ces théories, au premier aspect si étranges, que la lecture des écrits du fondateur de l'Oratoire. Qu'on fasse cette lecture en la coupant de temps à autre par la lecture de la *Recherche de la vérité*, des *Entretiens métaphysiques*, des *Méditations*, de *la Nature et de la Grâce*, du *Traité de morale*, et l'on sera forcé de reconnaître que Malebranche n'a fait que pousser jusqu'au paradoxe la doctrine de M. de Bérulle, prendre à la lettre ses effusions mystiques. Quelques rapprochements de textes vont prouver ce sentiment jusqu'à l'évidence.

« La créature n'a aucune efficace; l'unique vraie cause de tout ce qui se fait dans le monde et dans l'homme, c'est Dieu »; voilà le pivot du système philosophique de Malebranche et la philosophie, du reste, n'a pas, à ses yeux, d'autre objet que de convaincre les hommes que Dieu fait tout et que la créature ne fait rien. Or M. de Bérulle parle à tout propos de « la dépendance absolue et de l'indigence de l'être créé qui a toujours nécessairement besoin d'être conjoint à Dieu comme à sa cause première et de recevoir son influence continuelle, comme étant en sa dépendance, beaucoup plus absolument que le rayon n'est en celle du soleil duquel il s'est un moment séparé, il perd au même instant son être et son existence » (2).

(1) *Morale*, II[e] partie, ch. III, p. 166.
(2) *Grandeurs de Jésus*, VI, 6, col. 251.

Il n'a peut-être pas écrit une page où cette vérité ne soit rappelée au moins implicitement. Bien plus, le mystique, dans l'élan de sa piété, et le philosophe, sous l'empire de son système, s'expriment presque dans les mêmes termes :

« O Etre existant et seul existant de par soi-même, dit M. de Bérulle, Etre, source et soutien de tout être..., vous êtes tout, vous pouvez tout, vous créez tout, vous conservez tout, vous régissez tout » (1) « Vous êtes ma substance et je ne suis qu'une simple relation à vous; vous êtes le fond de mon être, et je ne suis qu'une simple dépendance de vous; mon bonheur est d'être à vous et d'être une pure capacité de vous, remplie de vous » (2). « O bonté incompréhensible, qui êtes seule souverainement et essentiellement bonne, de qui viennent et par qui se conservent tous les biens qui sont en chaque créature. Faites, ô mon Dieu, que je n'aime, ne souhaite et n'embrasse que vous seul, que je ne cherche et ne prétende que vous seul en toutes choses » (3).

Malebranche ne parle pas autrement. Seulement, ce qu'il dit, il l'entend dans la rigueur des termes : « N'est-ce pas Dieu qui conduit tout, qui règle tout, qui dispose et arrange tout dans le monde?... Oui, c'est Dieu, et Dieu seul qui fait et qui règle tout » (4). Il n'y a que moi, dit le Verbe divin, qui puisse être bien à ton égard... C'est ma puissance qui fait tout... Tu ne dois aimer et tu ne dois craindre que moi, car la véritable cause du plaisir et la véritable cause de la douleur, c'est moi » (5). M. de Bérulle et Malebranche tirent de cette dépendance essentielle où est la créature par rapport au Créateur, les mêmes conséquences pratiques. L'homme n'existe et ne vit que par un don perpétuellement renouvelé que Dieu lui fait de l'être et de la vie : il ne doit vivre que pour Dieu. « Notre conservation, dit M. de Bérulle, est une continuée création et production de notre être... Et nous employons cet être à un usage si éloigné des intentions de celui qui nous le donne et nous le demande et qui a bien le droit de nous le demander et d'en vouloir tout l'usage, puisque lui seul nous le donne, puisqu'il nous le donne incessamment et par une donation toujours nouvelle et réitérée à chaque moment » (6). « C'est ma puissance, dit le Verbe divin à son disciple, dans la XII[e] Méditation de Malebranche, c'est ma puissance qui te donne et qui te conserve l'être à tous moments. Donc ton être et tous les moments de sa durée m'appartiennent. Tu ne dois donc employer le temps que selon mes désirs » (7).

(1) *Œuvres de piété*, CLVIII, col. 1205.
(2) *Idem.*, CLIV, col. 1198.
(3) *Idem.*, CLIX. col. 1207.
(4) *Septième Méditation*, 14-15, p. 83.
(5) *Douzième Méditation*, 2-6.
(6) *Œuvre de piété*, CLXXXII, 4.
(7) *Douzième Méditation*, 2, p. 145.

Dieu nous a fait êtres pensants pour que notre pensée soit sans cesse occupée de lui. « Puisque le Père nous donne son esprit, dit M. de Bérulle, ce n'est pas pour être assujetti au nôtre, mais pour conduire le nôtre. Puisque le Père nous donne son Fils et nous le donne en une manière si parfaite qu'il est tout nôtre..., il est juste que ce Verbe nous occupe, que ce Fils incarné soit l'objet de notre entendement, et qu'au lieu de nous regarder nous-mêmes, il soit l'objet de notre regard » (1). Continuant d'instruire son disciple, le Verbe divin lui dit dans la Méditation que nous avons déjà citée : « C'est par ma puissance que j'agis en toi et que je t'éclaire de ma lumière. Sans moi, tu ne penserais rien, tu ne verrais rien, tu ne concevrais rien; toutes tes idées sont dans ma substance et toutes tes connaissances m'appartiennent. Ainsi tu ne dois occuper ton esprit que de moi et que par rapport à moi » (2).

Mais voici un point où M. de Bérulle et Malebranche se rencontrent d'une manière particulièrement frappante, c'est la conception qu'ils se font du devoir fondamental de l'amour de Dieu auquel se ramènent tous nos devoirs. Il y a, dans l'âme humaine, un mouvement naturel, essentiel qui la porte vers le bien infini, vers Dieu, de sorte que, invinciblement et dans le fond, c'est toujours Dieu qu'elle aime. Pour aimer Dieu librement comme nous l'aimons par nécessité, nous n'avons qu'à ne pas arrêter sur les créatures qui sont des biens particuliers ce mouvement naturel qui vient de Dieu et qui va à Dieu. Là est le devoir et, pour ainsi dire, le seul devoir, puisqu'il s'agit toujours, quoi que nous nous proposions de faire, de préférer Dieu aux créatures. Mais nous pouvons détourner vers les créatures le mouvement que nous avons naturellement vers Dieu, et c'est en cela que consiste notre liberté. Quand nous arrêtons aux créatures le mouvement naturel de notre cœur, au lieu de le laisser aller jusqu'à Dieu, nous faisons le mal, nous commettons le péché. « Voir Dieu comme Dieu voit, aimer comme Dieu aime, » (3) voilà toute la philosophie de Malebranche, toute sa métaphysique et toute sa morale; or, c'est là aussi la substance de la doctrine spirituelle de M. de Bérulle. Nous pourrions apporter ici de nombreuses citations; c'est assez, pensons-nous, de rapprocher les passages suivants :

« Bénissons Dieu qui nous donne l'être et un tel être qui a rapport à lui et mouvement vers lui. Ce mouvement est imprimé par la puissance du Créateur dans l'intime de sa créature et dans le fond de l'être créé dès l'instant qu'il est créé. Et c'est un mouvement si profond et si puissant, que la volonté n'y peut atteindre pour le combattre, que le péché commis ne le peut arrêter.

(1) *Œuvres de piété*, CLXXXII, 8, col. 1243.
(2) *Douzième Méditation*, 3, p. 146.
(3) *Recherche de la vérité*, liv. V, ch. v.

que l'enfer ne le pourra effacer. Ce mouvement durera autant que la même créature, et est inséparable d'avec elle... Outre cet être, cette création et ce mouvement inséparable de la nature, il y a en nous un nouvel être, un nouvel ordre, et (s'il faut parler ainsi), une création nouvelle et un nouveau mouvement imprimé par la grâce qui n'est qu'en ceux qui sont en la grâce de Dieu. ...A ces deux mouvements qui nous portent à Dieu, l'un de nature, l'autre de grâce, ou pour mieux dire, l'un de Dieu même dans la nature par la création, l'autre de Dieu même en nous par l'infusion de sa grâce, joignons un troisième mouvement par l'élection de notre propre volonté (1).

Encore une fois, voilà proprement le fond de la doctrine spirituelle de M. de Bérulle. Aimer Dieu et n'aimer que lui seul, c'est plus qu'un devoir, c'est une nécessité; les damnés eux-mêmes ne peuvent arrêter cet élan de la créature vers son Créateur. L'éternel combat de leur volonté contre ce mouvement de leur cœur fera leur principal supplice; tout notre devoir, en ce monde, c'est donc de céder librement à l'attrait qui nous emporte vers Dieu et de ne pas détourner vers les créatures l'amour que Dieu nous inspire et qui n'est pas fait pour elles, puisque Dieu ne peut agir que pour lui (2).

Ecoutez maintenant le Verbe divin disant à son disciple :

« Il faut, mon fils, que tu saches que Dieu n'agit que pour lui, qu'il ne fait et ne conserve ton esprit que pour lui et qu'ainsi il te transporte vers lui tant qu'il te conserve l'être; que c'est ce mouvment naturel que Dieu imprime en toi sans cesse pour le bien en général, c'est-à-dire pour lui, qui est proprement ta volonté, car c'est ce qui te rend capable d'aimer généralement tous les biens. Or, ce mouvement naturel est absolument invincible; tu n'en es nullement le maître. Il ne dépend point de toi de vouloir être heureux et d'aimer le bien en général. Ainsi, tu vois déjà bien qu'à cet égard tu n'es point le maître de ta volonté. Dieu te porte invinciblement à aimer le bien en général, mais il ne te porte point invinciblement à aimer les biens particuliers... Tu peux ne point t'arrêter aux faux biens et à l'erreur, tu as du mouvement pour aller plus loin (3). » Et le disciple répond au Verbe divin : « Sauveur des pécheurs, venez me délivrer de ce pouvoir que je n'ai que trop d'abuser de ce pouvoir que Dieu ne me donne que pour m'élever jusqu'à lui (4). »

Une idée particulièrement chère à M. de Bérulle et qui revient dans presque toutes ses spéculations mystiques, c'est l'idée d'unité : « Toutes choses sont sorties de l'unité et elles recherchent cette unité par un secret instinct de la nature »; elles y rentrent par la grâce, par Jésus-Christ, « le centre de l'unité ». Dieu produit toutes choses par son Verbe; il les ramène à lui « en unissant au Verbe la nature humaine,

(1) *Œuvres de piété*, CXXIV, 10, 11, c. 1155.
(2) *Grandeurs de Jésus*, *Œuvres de piété*, *passim*.
(3) *Sixième Méditation*, 16-19, pp. 73-75.
(4) *Sixième Méditation*, 20, p. 76.

qui est un abrégé de l'univers ». Dieu est ainsi « comme un cercle admirable », puisque non seulement « toutes choses partent de lui et retournent à lui », mais « le Verbe, qui est le principe de la création, en est aussi le terme » où se consomme, dans sa personne, l'union de l'homme avec Dieu, et par l'homme, de l'univers. « Dieu n'a voulu faire qu'un monde pour figurer l'unité de son essence dans l'unité de son ouvrage », et, dans ce monde, « il a fait un chef-d'œuvre, son *œuvre* » où il a comme fondu dans un même être le monde et Dieu. En créant l'homme, « Dieu faisait comme un prélude de l'Homme-Dieu et du mystère de l'Incarnation »; il créait l'homme pour être connu et adoré; il a fait l'Homme-Dieu pour recevoir de lui un hommage digne de sa majesté infinie. « De toute éternité, il y avait un Dieu infiniment adorable, mais il n'y avait pas encore un adorateur infini ». Jésus vient et il est cet « adorateur seul digne de rendre un parfait hommage à la divinité ». « C'est un Dieu qui adore un Dieu ». Bien plus, par Jésus-Christ, l'humanité tout entière et l'univers même deviennent capables de rendre à Dieu un hommage infini, car, par la grâce, « nous faisons partie de Jésus »; il est « notre substance » et nous sommes « ses accidents » (1).

Voilà les idées que développe un peu partout dans ses écrits M. de Bérulle, et que Malebranche a méditées, pour ainsi dire, tous les jours de sa vie, qui étaient l'aliment de sa vie intérieure. Qu'elles aient été, par suite, la source cachée, l'inspiration secrète de ses théories sur la Création et sur la Providence, cela ne nous paraît pas douteux. Pour s'en convaincre, il n'y a qu'à comparer ce qu'il dit avec la doctrine que nous venons d'exposer. Sa pensée et celle de M. de Bérulle, mises ainsi en présence, se donnent du jour l'une à l'autre.

Il faut « faire agir Dieu selon ce qu'il est » (2) : tel est le principe qui dirige Malebranche dans l'explication qu'il donne de la conduite de Dieu. M. de Bérulle ne l'a pas formulé expressément; mais c'est à ce principe sous-entendu que se rattachent toutes ses considérations sur « *l'Œuvre* » et les œuvres de Dieu. « Dieu étant, dit-il, l'unité même en sa nature et en son essence, le monde porte l'image de l'unité de Dieu, comme la marque de son ouvrier », et « Dieu, non seulement comme Dieu, mais comme unité, est le principe de cet univers » (3).

Partant du même principe, Malebranche aboutit à des conclusions qui dépassent celles de M. de Bérulle, mais dont celui-ci a fourni, on va le voir, la première ébauche. Dieu, selon Malebranche, étant

(1) *Grandeurs de Jésus. Discours III*, col. 205; *Discours IV*, col. 225-226; *Discours I*, col. 155; *Discours XI*, col. 369; *Discours II*, col. 183; *Œuvres de piété*, col. 1180; *id.*, col. 1145.

(2) *IX*e *Entretien métaphysique*, 9, p. 22.

(3) *Grandeurs de Jésus, Discours III*, 2, col. 190.

un être infiniment parfait ne doit rien faire qui ne porte le caractère de son infinie perfection — c'est « la marque de l'ouvrier » sur son ouvrage. Ainsi, parmi tous les mondes qu'il peut faire, sa sagesse le détermine toujours à produire le plus parfait. Mais « l'univers, quelque grand, quelque parfait qu'il puisse être, tant qu'il sera fini, il sera indigne de l'action d'un Dieu dont le prix est infini ». Il faut donc « tirer l'univers de son état profane et le rendre, par quelque chose de divin, digne de la complaisance divine, digne de l'action d'un Dieu dont le prix est infini » (1). « Que fait Dieu, pour rendre l'univers divin, pour lui donner une dignité infinie »? « Il le rend divin par l'union d'une personne divine ». Aussi, « quoique l'homme n'eût point péché, une personne divine n'aurait pas laissé de s'unir à l'univers pour le sanctifier... afin que Dieu, qui ne peut agir que pour sa gloire, en reçût une qui répondit parfaitement à son action » (2). « Ce n'est qu'en Jésus-Christ que Dieu s'est résolu à produire le monde; sans lui, il ne subsisterait pas un moment » (3). « L'univers entier est pour les élus, les élus pour Jésus-Christ et Jésus-Christ pour Dieu ». « Ainsi Dieu n'a fait le monde qu'en vue de l'Incarnation du Verbe et tout a été créé pour Jésus-Christ » parce qu'il fallait que le monde pût procurer à Dieu « une gloire réchauffée, pour ainsi dire, d'un éclat infini ». « L'Homme-Dieu lui fait rendre par ses créatures des honneurs dont il doit être content ». « Viles et méprisables créatures que nous sommes, nous rendons par notre divin chef et nous rendrons éternellement à Dieu des honneurs divins, des honneurs dignes de la majesté divine » (4).

Il y a là un mélange de vues justes et d'opinions aventureuses; le départ des unes et des autres est fait depuis longtemps et nous n'avons pas à y mettre la main. Une seule chose nous intéresse, l'étroite parenté de ces idées avec celles de M. de Bérulle que nous rappelions tout-à-l'heure. Sans doute M. de Bérulle ne dit nulle part que le monde serait un ouvrage indigne de la perfection de Dieu si Jésus-Christ n'était entré dans le dessein de la création. Les considérations qu'il développe sur « les causes, propriétés, effets et autres appartenance du mystère de l'Incarnation » (5) expriment des vérités qui sont déjà depuis longtemps dans le courant de la tradition chrétienne. Seulement il les a « renouvelées » comme dit le P. Bourgoing; « en faisant de Jésus, de la personne, des états, des grandeurs de Jésus son unique objet », en ramassant toute la pensée et toute la vie chrétienne dans la contemplation et la pratique de la vérité que l'apôtre a traduite dans ce mot si

(1) *IXe Entretien métaphysique*, 4, p. 211.
(2) *IXe Entretien*, 5, p. 212.
(3) *Traité de la Nature et de la Grâce*, premier Discours, art. XXVI.
(4) *IXe Entretien métaphysique*, p. 213-214.
(5) *Table de théologie*, col. 1822.

plein *Omnia et in omnibus Christus* (1), il lui a donné, aux yeux de ses disciples, un relief et un éclat tout nouveaux. Malebranche a pris là sa direction d'esprit et il y avait « dans ce continuel regard de Jésus » « du mouvement pour aller plus loin ».

Dirons-nous enfin que M. de Bérulle lui a suggéré aussi cette autre théorie de « la simplicité des voies » dans la création et le gouvernement de l'univers? Non, assurément, s'il faut pour cela retrouver au moins une vague esquisse de cette théorie dans les écrits du fondateur de l'Oratoire. Il n'y a, en effet, rien de semblable. Nous avouerons même que M. de Bérulle eût été fort étonné d'apprendre que la Providence divine n'agit dans le monde que par des volontés générales et que, s'il résulte de là bien des désordres particuliers, la sagesse de Dieu lui interdit d'intervenir pour les empêcher. Il croyait, au contraire, nous n'en doutons pas, que la Providence est le gouvernement continuel de Dieu dirigeant vers la fin qu'il a fixée les choses mêmes qui semblent les plus fortuites, celles-là surtout, dirait Bossuet, et que Dieu veut d'une volonté particulière jusqu'aux moindres faits de ce monde qui est tout entier son ouvrage.

Toutefois, M. de Bérulle donne lui aussi cette impression que la sagesse de Dieu l'occupe bien plus que sa bonté. Tout entier à la contemplation de l'infini, il semble oublier un peu le *Misereor super turbam*. Le mal lui paraît aussi propre que le bien à faire éclater la grandeur de Dieu, et cela suffit pour « justifier les voies de Dieu ». Mais il faut lire, pour bien entendre sa pensée, ce curieux passage du *Traité des Energumènes* :

« La Providence coule incessamment par la permission du mal et par l'opération du bien, comme par deux canaux, chacun desquels est en proportion avec sa source, toujours en égalité entre eux-mêmes qui en sont comme les deux conduits. Il a ainsi plu à Dieu de départir sa Providence et de la diviser en ces deux intentions de faire et de permettre, et parce que chacunes d'icelles est intention divine, chacune a son effet hors de Dieu en la disposition et en l'ordre du monde; il a voulu garder entre elles la même égalité qui est en tout ce qui vient de Dieu et en tout ce qui est au monde, afin que comme c'est le même Dieu qui fait et qui permet, il se rende également admirable en l'un et en l'autre, et autant redoutable en la permission comme aimable en l'opération » (2).

On jugera, il nous semble, qu'une telle conception de la Providence ne s'éloigne pas trop de celle de Malebranche. En tout cas, il nous paraît démontré, et c'est le seul but de ce travail, que si l'on veut se rendre compte de son système philosophique, il faut s'aider pour cela de la lecture de M. de Bérulle.

Germain Breton.

(1) Col. III, 11.
(2) *Traité des énergumènes*, ch. III, 5, c. 848

NOTES ET CRITIQUES

E. Vacandard. — *Etudes de critique et d'histoire religieuse*, troisième série, Paris, Gabalda, 1912.

Sommaire : Les fêtes de Noël et de l'Epiphanie. Les origines du culte des Saints (Les Saints sont-ils les successeurs des dieux?). Les origines de la fête et du dogme de l'Immaculée-Conception. La question du meurtre rituel chez les Juifs.

Pour se reposer d'écrire des livres, M. Vacandard écrit des articles. Et comme il choisit ses sujets dans des questions d'intérêt général et quelquefois même pratique ou apologétique, ces articles se groupent tout naturellement en volumes qui trouvent beaucoup de lecteurs. Sa *Vie* de saint Bernard, ses travaux sur les Saints du diocèse de Rouen, les nécessités du ministère ont bien servi les études de M. V. Elles l'ont conduit à affirmer une curiosité très variée, une méthode très sûre et le goût des terrains solides. Son nouveau volume est tout à fait digne des précédents. Il a même une unité particulièrement marquée. Les quatre études dont il se compose sont consacrées, pourrait-on dire, à des questions liturgiques, puisque, dans la dernière, il s'agit d'un prétendu rite israélite.

Pour commencer, une étude sur les *Fêtes de Noël et de l'Epiphanie*. L'Epiphanie paraît avoir les attestations les plus anciennes. Au quatrème siècle, elle était répandue dans tout l'Orient. Son objet était multiple : baptême du Sauveur, adoration des Mages, miracle des Noces de Cana, enfin adoration des Bergers et, par suite, mémoire de la Nativité. Quant à la fête de Noël, qui a pour objet propre la naissance de Jésus-Christ, elle ne paraît pas antérieure au second quart du quatrième siècle. Comme les noms l'indiquent, l'Epiphanie est grecque, Noël est une fête latine. Un échange se produisit entre les deux Eglises. De là notre calendrier d'aujourd'hui.

M. V. suit toute cette histoire si intéressante avec une érudition très complète et très précise Il reste bien quelques points douteux. Pourquoi a-t-on choisi la date du 25 décembre? Les uns la rattachent à des calculs tirés de la date du 25 mars, à laquelle on fixait anciennement la mort de Notre-Seigneur. M. V. accorde beaucoup d'importance à la mention *Natalis Invicti* [*Solis*], au 25 décembre, dans le férial païen, pour la fête du Soleil. La substitution du Christ, Vraie Lumière, à la nature divinisée, était tout à fait dans les habitudes des chrétiens, à l'époque du paganisme. Cette explication était déjà celle du P. Hardouin, au dix-septième siècle. Elle paraît plus vraisemblable que la première. — Une petite chicane à M. V. Il cite la *Passion* de saint Philippe, évêque d'Héraclée (en 304), comme un témoin de la célébration de l'Epiphanie en Thrace, vers l'an 300. Or, ce texte est un morceau

fortement retouché à une date tardive, peut-être même à l'aide de Métaphraste (1). Il ne mérite donc aucune créance.

Le gros morceau du volume, c'est l'étude sur les *Origines de la fête et du dogme de l'Immaculée-Conception*. Si l'on veut être juste pour ce travail, il ne faut pas oublier que c'est, avant tout, l'histoire d'une fête et, secondairement, l'histoire d'un dogme. Ainsi définie, cette étude apparaîtra ce qu'elle est en réalité, excellente. En la lisant et en la comparant avec des traités analogues du milieu du dix-neuvième siècle (ceux du Père Perrone, du cardinal Gousset, du cardinal Newman), on pourra mesurer tout le progrès qui a été fait parmi nous en théologie positive. Information étendue et précise, classement soigneux des documents, interprétation aux approximations croissantes, tels sont les mérites modestes mais d'une efficacité, pour ainsi dire, indéfinie, qui sont mis au service d'enquêtes de ce genre et qui y produisent les mêmes bons effets que dans tous les autres domaines de l'érudition.

Pour la théologie de l'Immaculée-Conception au Moyen âge, il y a des textes si nombreux et si représentatifs que l'on peut sûrement reconstituer toute la suite de la tradition. L'ensemble de ces textes nous retrace la tradition orale la plus authentique, fixée à ses moments successifs. Ce sont des sermons, des livres liturgiques, des cours de théologie. La tradition orale s'y est refroidie et condensée. Ces idées sont très chères aux théologiens et pour cause. Ils enseignent que la tradition catholique est dite orale parce que son canal premier a été — et que son canal dernier est encore aujourd'hui — la prédication. Mais ils enseignent aussi que la tradition orale a été bientôt exprimée et fixée par les successeurs des Apôtres et par les Pères dans des écrits, des usages et d'autres monuments. Ce qui est vrai des premiers siècles de l'Eglise l'est aussi de ceux qui ont suivi. En règle générale, qu'il faut vérifier dans chaque cas particulier, la tradition écrite n'est que la tradition orale fixée. A cet égard d'ailleurs, la condition des traditions dogmatiques est exactement celle de toutes les traditions historiques et c'est ce qui fait la certitude et de la théologie positive considérée comme science et de l'histoire.

En possession d'une information aussi abondante et aussi sûre, M. V. s'applique à reconstituer la tradition liturgique et théologique dans son développement organique et dans sa suite. Il va sans dire d'ailleurs, que beaucoup de documents restent à exhumer et qu'il faut par avance leur laisser une place, en réservant des pages blanches pour les recevoir. Aussi, on ne s'étonnera pas que les parties de cet exposé qui satisfont le plus le lecteur soient celles où M. V. est plus complet ou plus nouveau. Ce sont : la première partie, *Des origines à saint Bernard*, et la seconde *De saint Bernard à Duns Scot*. Quant à la troisième partie, *De Duns Scot à Sixte-Quint*, elle est vraiment écourtée. M. V. devrait y revenir et la pousser plus loin encore. Pourquoi s'arrêter à mi-chemin dans une étude d'histoire théologique, lorsque on a donné au lecteur grande envie de savoir la suite?

Mais j'ai hâte de finir. Dans les *Origines du culte des Saints* qui contiennent un exposé très instructif, il y a une petite lacune à la *Compo-*

(1) *Passion* de Saint-Clément d'Ancyre, dans MIGNE, P. G., t. CXIV, col. 888.

sition des martyrologes. Puisqu'on abordait ce sujet et, vu l'importance du martyrologe dit hiéronymien, n'aurait-il pas été bon de donner au lecteur, en quelques lignes, les résultats indispensables à connaître de la critique des sources sur la composition de ce martyrologe universel? Cela aurait été bien plus utile, semble-t-il, que le résumé de conclusions très sujettes à caution sur les *Gesta martyrum*.

La dernière étude de M. V. est la révision d'un vieux procès historique : le prétendu meurtre rituel des Juifs. L'auteur a rassemblé une information très étendue. Il conclut par un acquittement et a ainsi le plaisir de voter comme les papes Innocent IV, Grégoire X, Martin V, Paul III et Clément XIV. C'est très bien; et il ne faut pas se lasser d'arracher les mauvaises herbes. Mais c'est un métier pénible, parce qu'elles repoussent toujours.

Louis Saltet.

A. Baudrillart, *Vie de Monseigneur d'Hulst.* Tome I. Paris, de Gigord, 1912, in-12, xxix-582 pages.

La littérature biographique est abondante, un peu trop peut-être. C'est le genre préféré d'un grand nombre de lecteurs catholiques : qui voudrait leur en faire un reproche, s'ils y cherchent une documentation moins riche, mais plus sûre et plus utile sur les choses de la vie que celles qu'ils pourraient trouver dans les romans? Il y a là aussi une apologétique à la portée de tous les esprits : aux yeux de la foule, la transcendance de la doctrine chrétienne se prouve principalement par la valeur morale de ceux qui en ont fait la règle et l'inspiration de leur conduite. Où sont, en effet, en dehors des vrais chrétiens, les hommes dont la vie déroulée page à page, tous les voiles soulevés, n'éveille que des sentiments d'estime et de respect? Ce n'est pourtant pas assez, pour entrer dans l'histoire, que d'avoir donné de bons exemples; mais, après tout, dans cette masse de vies édifiantes d'évêques, de prêtres, de religieux, le public prend ce qu'il veut et le départ de ce qui doit durer se fait facilement. La postérité ne recueillera là évidemment, comme ailleurs, que le souvenir de quelques noms plus éclatants. Elle retiendra, croyons-nous, celui de Mgr d'Hulst.

En écrivant la vie de son illustre prédécesseur, Mgr Baudrillart a fait une œuvre que le public attendait; il y aura deux volumes et le premier seul vient de paraître. C'est beaucoup pour raconter la vie d'un homme! L'auteur qui sait son métier d'historien a prévu l'objection et croit devoir y répondre. « Mgr d'Hulst, dit-il, ne fut pas seulement une personnalité des plus attachantes, en qui vécut ou se refléta tout ce qu'il y a de meilleur dans notre Église; par lui-même et par les institutions auxquelles il présida, il fut le centre du mouvement intellectuel le plus intéressant et le plus profond qui se soit produit de notre temps au sein du catholicisme ». Du reste, la meilleure manière de prouver qu'un livre ne dépasse pas la juste mesure, c'est de n'y rien mettre d'inutile. Or, le premier volume de la *Vie de Mgr d'Hulst* est plein, et nul, parmi ceux qui savent lire, ne demandera qu'on y fasse des coupures, sauf peut-être dans des citations un peu longues ou trop multipliées et qu'on pourrait abréger, sans nuire ni à la clarté, ni à l'intérêt du récit. Ce premier volume est consacré au fondateur et

au recteur de l'Institut Catholique de Paris. Là est le grand côté, et, l'on peut dire, le côté héroïque de Mgr d'Hulst. Il semble bien que la Providence l'ait désigné « par décret nominatif » pour cette œuvre. En tout cas, il a eu tout de suite, dès qu'il fut prêtre, le sentiment de sa vocation à un apostolat intellectuel.

Il fit d'abord de l'apostolat social; ce grand seigneur commença par être vicaire dans une paroisse populaire, à Saint-Ambroise, et par fonder un patronage d'apprentis. Peut-être avait-il besoin d'apprendre qu'il y a toujours des gens qui souffrent de la faim! La société si profondément religieuse, par ailleurs, du dix-septième siècle, ne l'a jamais su, bien que Bossuet et Bourdaloue ne se soient pas fait faute de le lui dire. L'abbé d'Hulst voulut donc être pauvre et il le fut au point de ne pas savoir à certains jours comment il pourrait dîner... C'est là incontestablement un élément d'information, sinon indispensable, du moins très utile pour bien connaître la question sociale. Cependant il n'était pas destiné au rôle d'un Vincent de Paul, ni même à celui d'un Albert de Mun; tout en mêlant sa vie à celle des ouvriers, il ne laissait pas de jeter un regard d'envie vers la Sorbonne. Il n'y alla pas et ce fut peut-être mieux ainsi. Il alla à l'Archevêché pour écrire les lettres que le cardinal Guibert adressait aux pouvoirs publics et à la France; il dut même bientôt s'occuper de l'administration du diocèse de Paris. Le métier de vicaire général n'était guère de son goût, mais Dieu l'avait mené là pour lui fournir un point d'appui et une base d'élan dans une entreprise où la bonne volonté et le talent ne pouvaient pas grand chose sans l'autorité.

Pour créer l'enseignement supérieur libre à Paris, l'homme était nécessaire, mais si le caractère officiel dont il était revêtu ne l'eût déjà mis en lumière, les évêques n'auraient probablement pas songé à lui confier cette mission. Il y déploya une activité et une intelligence admirables. Peut-être même alla-t-il trop vite, mais tout le monde pensait alors que l'essentiel était de mettre d'abord l'œuvre sur pied, qu'elle se développerait et se perfectionnerait d'elle-même, avec le temps; en somme, on avait raison.

Est-ce à dire que son rêve se soit réalisé et qu'il savait exactement ce qu'il faisait? Après la loi de 1875 on fonda des facultés libres, comme on avait fondé, après la loi de 1850, des collèges libres, surtout pour assurer à la jeunesse une éducation chrétienne. Les collèges libres se sont remplis; les Facultés libres n'ont pas eu, tant s'en faut, la clientèle sur laquelle elles étaient en droit de compter. Il y a eu de cette faillite — car c'en est une — des causes de plus d'un genre, mais ce n'est pas ici le lieu de les rechercher. Disons simplement ceci : Quelles que fussent les imperfections de la loi, ce n'est pas la liberté qui a manqué aux catholiques, ce sont les catholiques qui ont manqué à la liberté. Si l'on avait pu prévoir que la jeunesse des Ecoles resterait en masse fidèle à l'enseignement de l'Etat, on se fût dit, sans doute, qu'il y avait quelque chose de mieux à faire que d'établir ici et là un petit nombre de doublures des Facultés de l'Etat. « Le plus grand besoin de ce temps, disait Mgr d'Hulst, ce sont des prêtres saints et des prêtres savants. Il faut au peuple des apôtres, il ne comprend que la charité; il faut à la société, orgueilleuse et enivrée de savoir, des docteurs...; donc, il faut créer et entretenir des foyers de science sacrée. Travailler à cela, c'est préparer l'avenir prochain.

c'est pourvoir aux nécessités présentes, c'est faire l'œuvre la plus actuelle, la plus prévoyante ».

Elle s'est faite cette œuvre et peut-être, il faut bien le dire, sans avoir été prévue, si ce n'est par celui qui la préconisait; elle s'agrandira encore parce qu'elle est nécessaire. Quand il y aura parmi nous un assez grand nombre de prêtres « en état de rendre compte des fondements de leur foi », quand, par cette élite, nous serons devenus les maîtres incontestés de tout l'empire des sciences sacrées et de toutes les sciences qui les avoisinent et qui en commandent l'entrée, alors le monde sentira que nous pouvons lui parler avec autorité et avoir notre place, non seulement sur le terrain qui nous est propre, mais dans toutes les branches de l'enseignement. Ce qu'il nous faut donc à cette heure, avant tout, ce sont des centres de travail scientifique pour le clergé : qu'il s'empare d'abord de son domaine, il reprendra ensuite, comme par une conséquence nécessaire, un peu partout, la direction des esprits.

Mgr d'Hulst eût très tôt et profondément le sentiment de ce besoin, de ce devoir du clergé. Des prêtres savants, pour défendre victorieusement la doctrine sacrée; des savants catholiques, pour démontrer pratiquement aux yeux du monde l'accord de la science et de la foi, ce sont là deux forces dont il semble que l'Eglise ne puisse plus, à l'heure présente, se passer, si elle veut arrêter le naufrage de la croyance dans les esprits cultivés.

Mgr d'Hulst fut encore l'âme d'une institution singulièrement propre à favoriser le mouvement intellectuel qu'il s'efforçait de développer parmi les catholiques, *les Congrès scientifiques internationaux des catholiques*. Ils apparurent pendant une douzaine d'années, comme le couronnement et le complément de l'enseignement supérieur catholique. On sait, d'ailleurs, que si Mgr d'Hulst en est regardé, à bon droit comme le fondateur, c'est l'un des nôtres qui en eût la première idée, Mgr Duilhé de Saint-Projet.

Il y a donc ainsi, on le voit, dans le livre de Mgr Baudrillart, bien des choses qui sont toujours d'actualité et qui le mèneront loin. Du reste, le livre mérite de durer, non seulement par le personnage qui en est le héros, par les grandes affaires auxquelles il fut mêlé, mais aussi par sa valeur propre : il est bien écrit, dans une langue sobre, saine et liée à la pensée.

La *Vie de Mgr d'Hulst* est d'une lecture particulièrement bienfaisante pour l'âme! Ce grand ouvrier de la pensée fut aussi un grand chrétien, un saint prêtre.

Germain Breton.

Fortunat Strowski, professeur-suppléant à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris, *Tableau de la Littérature française au* XIX*e siècle*, in-12, IX-538 pp., Paris, P. Delaplane, 1912.

La littérature française au dix-neuvième siècle, si proche de nous — si nous-mêmes — et d'une telle richesse qu'elle constitue notre littérature critique, historique et lyrique, exigeait un historien assez de son temps pour le sentir et le suivre, capable toutefois de s'en détacher pour le voir et le juger, attentif aux tendances, aux mouvements, aux

hommes et aux faits, de grande lecture, de goût sûr, de raison ferme et qui, devant être complet en quelques pages, serait en même temps un peintre de larges « fresques mouvantes » et l'un de ces écrivains « qui abrègent tout parce qu'ils voient tout ». M. Fortunat Strowski a été cet historien. S'il a paru, un moment, abandonner ses études sur le sentiment religieux, c'est qu'il composait le *Tableau de la littérature française au dix-neuvième siècle*.

Nous ne pouvons montrer ici comment M. Strowski décrit un mouvement social, philosophique ou littéraire, ses sources, son progrès, sa marche, sa continue transformation. Il faut lire son beau travail pour voir le courant contraire à la philosophie du dix-huitième siècle naître, croître et devenir le préromantisme; le préromantisme libéral et le préromantisme catholique confluer au romantisme; et le romantisme, à son tour, remplacé par un mouvement humanitaire qui finira, sous le second Empire, par le triomphe des idées positives.

Mais « entre ces chapitres qui sont comme les fresques mouvantes d'un cinématographe » l'excellent critique « a placé une série d'autres images animées d'un caractère plus intime, les images individuelles de la formation et de la carrière des grands écrivains ». Il y témoigne d'un art merveilleux à faire vivant et, pour employer un mot de Taine, à « penser par résumés ». « Népomucène Lemercier, athée, républicain et boîteux, le plus brillant et le plus imprévu des hommes et qui portait aux batailles du théâtre la bonne humeur et l'imperturbable vaillance d'un grenadier... Mirabeau, face horrible et tragique de lion ou de taureau, âme bouleversée par les passions, esprit extraordinairement prompt et apte à tout saisir... », n'est-ce pas là aussi bien le portrait d'une œuvre que celui d'un individu, à la fois une idée et un visage? Ceux qui ont vu et qui ont entendu Gerbet pourraient-ils ne pas le reconnaître aux lignes suivantes : « C'était l'âme la plus exquise et la plus noble, l'esprit le plus délicat et le plus fénelonien, la parole la plus harmonieuse et le regard le plus attirant dans un grand corps perpétuellement endolori »? De même, que dire de plus ou de mieux à un lecteur de Condorcet : « L'*Esquisse* fut le poème de l'idéologie, un acte de foi et un chant de triomphe? » Et vous chercheriez en vain à définir plus précisément que M. Strowski les *Mémoires d'outre-tombe* et leur auteur. « Des solitudes de Combourg à la solitude de Paris, Châteaubriand chante l'épopée de l'homme du dix-neuvième siècle... On va à lui comme il allait aux forêts et aux fleuves du Nouveau-Monde : il est, cet artiste si parfait, cet écrivain si adroit, il *est une grande nature primitive*. » Du reste, M. Strowski n'a pas voulu s'en tenir au point de vue biographique. Comme Taine classait aussi les œuvres d'art d'après leur caractère bienfaisant, il n'a pas voulu négliger dans l'examen des œuvres contemporaines « les perspectives supérieures de la vie morale. S'abstenant de tout dogmatisme dans ses opinions de biographe et d'interprète de la pensée d'autrui, il a voulu se montrer d'une rigueur inflexible pour tout ce qu'il a trouvé d'égoïste et de lâche, pour tout ce qui lui a semblé prêcher au cœur une conception de la vie sans poésie et sans idéal ». Je ne lui en voudrais pas cependant, s'il eût été encore plus sévère.

Le *Bulletin* devait signaler un livre où les écrivains et les penseurs chrétiens ont trouvé une place aussi large, la place qu'ils méritent.

Brunetière réclamait pour Bonald. M. Strowski insiste sur l'homme, son œuvre, son influence : « Il rendit un grand service aux idées traditionnalistes, non par la force de sa logique, mais par le poids de son affirmation ». Il ne marque pas avec moins de soin et de justesse la valeur de Maistre, de Ballanche, de Lamennais et aussi de Gerbet, de Lacordaire, de Montalembert, d'Ozanam. Il indique la grande place dans l'histoire religieuse de Mgr Duchesne, de Mgr Batiffol, de Mgr Baudrillart et de M. Georges Goyau. Il termine ainsi de belles pages sur Veuillot : « Nous sommes bien loin, avec lui, de l'opéra, de l'opérette, d'Offenbach, loin même d'Augier et de Dumas. Mais sans son image, cette peinture d'une époque n'eût pas été complète : c'eût été le tableau de Couture sans le philosophe ». Les catholiques finiront sans doute par entrer dans l'histoire de la littérature et des idées! Et l'on en parlera sans se demander, comme M. Georges Pellissier (*Précis de l'Histoire de la Littérature française*, p. v), si l'on adresse à des lycéens ou à des élèves de l'enseignement libre, M. Georges Pellissier qui place Adolphe Monod bien au-dessus de Lacordaire!

Je voudrais m'arrêter à des chapitres pleins et forts comme ceux de Vigny, de Lamennais et de Renan; je voudrais rappeler l'influence de Walter Scott sur Augustin Thierry; il faut que je me hâte pour signaler les pages qui font tant d'honneur à M. Strowski, à sa finesse, à son goût, à l'étendue de ses connaissances, celles qui concernent la période contemporaine, qui en dessinent les traits généraux et en étudient les témoins : A. France, J. Lemaitre, E. Faguet, P. Bourget, M. Barrès, F. Brunetière et l'auteur des *Pèlerins d'Emmaüs*, M. Téodor de Wyzewa. Quelques mots d'une savante concision y signalent les écrivains du jour, historiens, romanciers, poètes, savants, journalistes, critiques. C'est parmi ces derniers que l'on trouvera le nom d'un maître admiré, d'un maître aimé, M. Ernest Zyromski, « penseur et poète dont les livres révèlent une des plus originales, une des plus fortes sensibilités de ce temps »; et celui de M. l'abbé Henri Bremond, critique littéraire « ingénieux, piquant et neuf », historien religieux « qui associe à l'érudition une subtile intelligence des sentiments les plus complexes, des émotions les plus intimes et dont *l'Apologie pour Fénelon*, *l'Inquiétude religieuse*, écrites d'un style charmant, resteront comme des œuvres originales et fortes ».

Les désirs de M. Strowski seront remplis. Il voulait faire connaître le dix-neuvième siècle tel qu'il a été, pensant « qu'il n'en faudrait pas davantage pour le faire aimer ». Son livre vient ainsi à son heure, au moment où la fureur politique s'acharne contre l'auteur du *Génie du Christianisme*. Ces jours-ci encore, ne nous disait-on pas qu'*Atala* est « moderniste » et de moindre moralité que *Phèdre?* Pour démontrer l'immoralité essentielle de Chateaubriand, la mauvaise foi ne transformait-elle pas Atala en *sœur* de Chactas?... Et, certes, le mouvement romantique a fait du mal et en fait encore. Malgré tout, on le voit bien en lisant M. Strowski, « il faut avoir confiance » :

Ce siècle est grand et fort, un noble instinct le mène.

P.-J. Monbrun.

H. Poincaré, *Leçons sur les hypothèses cosmogoniques*, professées à la Sorbonne, rédigées par H. Vergne. Paris, Hermann, 1911, in-8, xxv-294 pages.

Les « Leçons sur les Hypothèses Cosmogoniques » de M. H. Poincaré ne sont pas une œuvre de vulgarisation. Ce sont des « leçons professées à la Sorbonne », et, par conséquent, nul ne sera étonné d'y trouver d'amples développements mathématiques.

Ce n'est donc pas pour engager indistinctement tous les lecteurs du *Bulletin* à le lire, que je leur signale ce livre. Ceux qui sont à même de comprendre et de discuter les théories les plus ardues de la mécanique et de la physique, trouveront, à le parcourir, un intérêt dont un simple compte rendu ne saurait donner une idée. Pour ceux auxquels leur préparation scientifique ne permet pas autre chose, j'ai cru utile d'extraire de ce volume les renseignements autorisés qu'il nous apporte. Ils peuvent se résumer dans la réponse aux questions suivantes : Où en est l'hypothèse de Laplace? A-t-on répondu aux objections qui lui sont faites? A-t-on trouvé mieux? A-t-on pu la généraliser et établir une hypothèse plausible sur la formation de l'Univers?

La principale objection à la théorie de Laplace se rapporte au sens de rotation des planètes. « Laplace n'ayant connaissance que de mouvements directs avait annoncé que si l'on venait à découvrir une nouvelle planète, il y aurait des milliers de milliards à parier contre un, que la rotation de cette planète serait directe. La découverte de Neptune et de son satellite lui ont donné un démenti ».

Voici comment la théorie est corrigée et complétée par M. H. P., d'après Sir G. H. Darwin.

La nébuleuse primitive engendre d'abord les anneaux, dits anneaux de Laplace. Ces anneaux, à mesure qu'ils se refroidissent et se condensent deviennent instables et doivent se résoudre en sphères distinctes, séparées par des intervalles variables. Ces globes, en nombre considérable, continuent à suivre leur trajectoire primitive et leur ensemble figure toujours l'anneau primitif. (Ce phénomène existe pour l'un des anneaux de Saturne que la lumière peut traverser sans aucune trace de réfraction.) Parmi les globes composant l'anneau, ce sont les plus rapprochés du centre qui tournent le plus vite. Deux sphères inégalement distantes du centre peuvent donc arriver à se rencontrer. Par leur réunion, elles forment une sphère unique dont la partie la plus rapprochées du centre (de l'anneau) va plus vite que la partie la plus éloignée. Cette sphère prend donc, dès sa formation, un mouvement de rotation sur elle-même qui est inverse du sens de circulation ou, comme on dit, de révolution, autour de la nébuleuse primitive. Toutes les planètes ont, *au début* de leur formation, une rotation rétrograde.

Les globes ainsi obtenus ne sont qu'approximativement sphériques. Ils subissent une déformation, du fait de l'attraction de la nébuleuse. Ils prennent une forme allongée (piriforme) vers le centre attirant, vers le soleil. C'est le phénomène des marées solaires. La rotation initiale des planètes est plus rapide que leur révolution. Pour l'égalité de la rotation et de la révolution, il faudrait que la planète tourne toujours la même face vers l'astre générateur. Or, nous avons vu que, au moment du choc, la moitié intérieure marchait plus vite que la

moitié extérieure. La forme allongée vers le soleil ne peut donc se maintenir sans qu'il se produise, dans la masse de la planète, des courants de matière et, par conséquent des frottements considérables. Ces frottements ralentissent la vitesse de rotation jusqu'à ce que celle-ci égale exactement la vitesse de révolution. A ce moment, la rotation est devenue directe, la planète tourne constamment la même face vers le soleil. La période d'égalité n'est qu'une période de transition. Le refroidissement de la planète amenant sa contraction, un théorème de mécanique veut que le mouvement de rotation, devenu direct, s'accélère et, dès lors, la planète met à tourner sur elle-même moins de temps qu'elle n'en met à tourner autour du soleil. Elle tourne dans le sens direct.

Ainsi font la Terre, Mars, Jupiter et Saturne.

La Lune, par rapport à la Terre, et, peut-être, Mercure et Venus, en sont au stade de transition. Uranus et Neptune sont restés animés d'un mouvement rétrograde parce que, à cause de leur grand éloignement, la marée solaire, très faible, n'a pas pu produire la rotation directe.

Pour expliquer que la Lune tourne toujours vers la Terre le même hémisphère, Laplace avait invoqué les marées. Il était réservé à Sir G. H. Darwin et à M. H. P. de généraliser cette explication et de trouver dans cette généralisation la solution des difficultés soulevées contre l'hypothèse de Laplace.

Les solutions apportées par H. Faye, puis par M. du Ligondès (loi de l'attraction ayant varié au cours des siècles) et, enfin, par M. Sée (captation des planètes par le soleil) sont analysées, mais tenues pour insuffisantes.

Il importe de mettre en relief, après M. H. P., les deux hypothèses que comporte la théorie de Laplace. La nébuleuse primitive est supposée formée d'un noyau condensé et d'une atmosphère, la masse de l'atmosphère étant une très petite fraction de celle du noyau. De plus, noyau et atmosphère tournent avec une vitesse de rotation uniforme en tous leurs points. M. H. P. montre la nécessité absolue des deux conditions. Il donne une idée de la durée fantastique qu'il faut attribuer à la nébuleuse pour que, par le seul jeu des frottements, les vitesses de rotation arrivent à s'uniformiser en tous les points. Ses calculs exigent, pour réduire de moitié la différence de vitesse de deux couches voisines, un nombre de siècles représenté par l'unité suivie de vingt zéros. Il ne suffit pas de doubler ce nombre pour réduire à zéro cette différence. Le calcul numérique est pratiquement impossible. A ceux qui s'en étonneront, je citerai textuellement cette phrase non moins étonnante sous la plume de l'éminent mathématicien qu'est M. H. P. : « La figure piriforme est peut-être stable. Il n'est pas certain qu'elle le soit réellement. Sir G. H. Darwin a trouvé que cette figure est stable. Mais, d'après M. Liapounoff, elle serait instable. Pour trancher la question, il faudrait recommencer le calcul. Or, ce calcul est extrêmement pénible ».

Les derniers chapitres de l'ouvrage ont pour objet plus général la formation des mondes.

On y trouve les idées de Sir Norman Lockyer et de M. Schuster, sur l'âge des étoiles, défini par leur sceptre; les idées de M. Arrhenius sur les étoiles appelées Novae (dont on découvre en moyenne une par an), nées du choc de deux soleils éteints.

La voie lactée, une des nébuleuses dont fait partie le système solaire, est l'objet d'un chapitre fort intéressant où on considère les soleils comme des molécules d'un gaz « de densité extrêmement faible ».

Seul, le dernier chapitre présente, d'après M. E. Belot, un essai de généralisation des théories cosmogoniques. Parmi les nébuleuses, outre les nébuleuses spirales, il y a des nuages cosmiques (de forme irrégulière) et les tourbillons cosmiques, ou, plus exactement, les tubes tourbillons (analogues aux trombes marines). Le système solaire serait né du choc d'un tube tourbillon heurtant un nuage cosmique.

Sans entrer dans plus de détails à ce sujet, il me suffira de citer cette phrase qui est la dernière du livre de M. H. P. : « Si on peut reprocher à M. Belot d'avoir été un peu plus ambitieux qu'il ne convient de l'être dans l'état actuel de la science, si ses idées ne semblent pas pouvoir être acceptées sous leur forme actuelle, il semble qu'il peut être utile de les faire connaître parce qu'on pourra un jour y trouver à glaner d'intéressantes vérités ».

Z. Carrière.

Une âme bénédictine, Dom Pie de Hemptinne, moine de l'abbaye de Maredsous (1880-1907), 2e édition, 4e mille. Maredsous et Paris, Lethielleux, 1912, in-12°, 355 pages avec portrait. Prix 3 fr. 50.

Rien de saillant dans la vie de ce jeune moine, qui passa sans transition, sinon sans lutte, des bancs du collège au noviciat et meurt, à l'âge de vingt-sept ans, sans avoir occupé aucune charge importante. C'est l'âme, une âme pure, généreuse et aimante, qui se dévoile et attire. On la trouve dès les premières pages de l'esquisse biographique, âme encore enfantine, car le gamin n'est pas mort en prenant le froc; il se survit quelque temps. Peu à peu, la règle et la vie monastique opèrent, et provoquent, la grâce aidant, le plein épanouissement de la vie chrétienne. L'ascèse bénédictine ne donne pas un *pli* : elle tend à « ouvrir les yeux *ad deificum lumen* », à mesure que l'on avance « le cœur se dilate et l'on court la voie des préceptes divins avec une ineffable douceur d'amour ». Ce programme fut largement réalisé par dom Pie, et l'on peut suivre le travail de sa vie spirituelle dans les *Aspirations et pensées*, qui sont le résultat des expériences de la vie claustrale du jeune moine, et surtout dans le *Carnet du bon Dieu*, journal intime de l'âme. Quelques lettres achèvent de la faire connaître.

Tout n'est pas très personnel dans les pensées. « La certitude et l'assurance, nous dit dom Pie lui-même, appartiennent à l'âge mûri par l'expérience »; mais on y sent toujours surtout dans le *Carnet*, une grande sincérité et une fraîcheur de sentiment qui expliquent le succès de ce livre. Certaines appréciations étonneraient, si on n'y retrouvait un écho de maximes reçues d'ailleurs. Comment expliquer autrement que « la théologie elle-même n'est plus qu'une science métaphysique fort desséchante », alors que l'étude des dogmes de la Trinité et de l'Incarnation eut sur la vie intérieure de dom Pie un retentissement si profond : « Nous en sommes au traité *de Verbo incarnato*, écrit-il en 1901, traité d'autant plus beau qu'il fait pénétrer dans l'intime du Christ et produit, par conséquent, un accroissement d'amour ».

R. Trilhe.

Toulouse. — Imp. Saint-Cyprien, Nauze, *imp.* *Le Gérant :* Nauze.

L'ÉCOLE SOCIOLOGIQUE FRANÇAISE

A PROPOS D'UN OUVRAGE RÉCENT

Monseigneur Deploige, président de l'Institut supérieur de philosophie de Louvain, a consacré un volume de 400 pages à la nouvelle école de Sociologie dont M. Durkheim est le chef incontesté (1). C'est l'étude la plus complète et la plus étendue qui ait été faite sur ce sujet. M. Durkheim et son école avaient rencontré des critiques et des contradicteurs, mais aucun d'eux n'avait étudié leur doctrine aussi profondément.

La thèse de Monseigneur Deploige est celle-ci : La conception que M. Durkheim se fait de la Sociologie est une conception artificielle et empruntée. De même, la conception qu'il se fait de la morale traditionnelle n'est pas la véritable conception, mais la conception d'une morale qui fut en honneur pendant le dix-huitième et le dix-neuvième siècles. De sorte que s'il y a conflit entre la sociologie et la morale, comme il le prétend, c'est entre une sociologie et une morale artificielles, et non entre la vraie sociologie et la vraie morale.

L'auteur fait la démonstration de sa thèse par une analyse détaillée et une critique serrée de l'œuvre de M. Durkheim, et aussi par l'histoire. La partie historique, qui n'est pas la moins étendue, n'est pas non plus la moins intéressante ni la moins instructive. En premier lieu, Monseigneur Deploige étudie la genèse des idées de M. Durkheim. Il reconnaît que l'origine de la nouvelle sociologie est en partie française et qu'elle remonte à A. Comte, et, sur quelques points, à M. Espinasse, l'auteur des *Sociétés animales;* mais il montre, d'un autre côté (ce dont on

(1) J. Deploige, *Le Conflit de la Morale et de la Sociologie*. Paris, F. Alcan, 1911.

ne semble pas se douter en France, où l'on regarde ordinairement M. Durkheim comme le fondateur de la Sociologie), que le principal et presque le tout du système durkheimiste est d'origine allemande, que M. Durkheim est redevable à Wagner, à Schmoller, à Schaeffle et à Wundt de sa conception de l'objet, de la méthode de la science sociale et de sa conception sociologique de la morale. Le tort de M. Durkheim a été de négliger les attaches historiques du « réalisme social » allemand, et par là d'avoir manqué d'esprit sociologique, d'avoir vidé l'idée germanique de son contenu et de n'avoir gardé qu'une notion abstraite, arbitraire; en un mot, d'avoir substitué à un réalisme modéré un réalisme absolu. En second lieu, Monseigneur Deploige montre que la conception de la morale attaquée par M. Durkheim et son école n'est pas la conception de la morale traditionnelle, mais celle de la doctrine du Droit naturel, échaffaudée par Rousseau, mise en pratique par les Constituants et les Conventionnels, adoptée avec des modifications par l'éclectisme cousinien, et enseignée officiellement jusqu'à nos jours. Enfin l'auteur, se demandant comment saint Thomas avait entendu la science sociale et la science morale, étudie ses diverses œuvres et surtout ses commentaires d'Aristote, et en dégage, non point une sociologie, qui ne pouvait exister de son temps, mais les principes objectifs et la méthode d'une science sociale et d'une science morale, principes et méthode auxquels il donne ses préférences, et, par là, il indique aux nouveaux sociologues dans quel esprit ils devraient aborder la science sociale.

Quoique, au point de vue de la composition de l'ouvrage, nous eussions à adresser des critiques à l'auteur, nous devons dire que son œuvre est vigoureuse et qu'il ne nous semble pas que la nouvelle école de sociologie puisse se relever d'une condamnation si abondamment et si fortement motivée.

Il ne s'agit pas, dans ce travail, de reprendre toutes les idées de Monseigneur Deploige. Nous voudrions simplement exposer et critiquer brièvement la conception que M. Durkheim s'est faite de la science sociale.

Mais auparavant il faut savoir quelles sont les idées philoso-

phiques de M. Durkheim; car il est impossible qu'il ne se soit pas demandé quel est le pouvoir de nos facultés de connaître et jusqu'où il s'étend. Or, il est évident que le choix que l'on fait de telle ou telle théorie de la connaissance, commande ensuite telle ou telle solution des problèmes qui se présentent à l'esprit humain (1). Nous pouvons dire que M. Durkheim ne croit pas à la réalité de la métaphysique. Tout ce qui dépasse la constatation des faits et les rapports constants entre les faits, c'est-à-dire les lois, ne peut pas être objet de science, de savoir proprement dit. Ce sont des *constructions* de l'esprit, plus ou moins ingénieuses, plus ou moins puissantes; ce sont des idées, des « prénotions » propres à certains philosophes, mais elles n'expriment pas des réalités. Le vice fondamental de la métaphysique c'est qu'elle est nécessairement *subjective*, tandis que la science doit être *objective*. M. Durkheim a-t-il démontré l'incapacité de l'esprit humain d'atteindre au-delà des phénomènes? Nullement. Il prétend d'ailleurs que, pour les recherches qu'il a à faire, il n'a pas besoin de se prononcer pour ou contre la métaphysique. « La science de la morale, dit-il, n'est en opposition avec aucune philosophie, car elle se place sur un tout autre terrain » (2). Nous allons voir s'il en est ainsi.

Quelle est donc la conception que M. Durkheim se fait de la science sociale? La science sociale est une science au même titre que la physique, la chimie et la biologie; elle a un objet et une méthode propres : « elle est une science distincte et autonome ». Mais à quelles conditions est-elle une science? « La sociologie, dit M. Durkheim, ne pouvait apparaître avant qu'on eût acquis le sentiment que les sociétés, comme le reste du monde, sont soumises à des lois qui dérivent nécessairement de leur nature, et qui l'expriment » (3). « Puisque la loi de causalité a été vérifiée dans les autres règnes de la nature, que, progressivement, elle a étendu son empire du monde physico-chimique au monde

(1) M. Durkheim a essayé de fonder une théorie de la connaissance sur la sociologie. (*Revue de Métaphysique...*, nov. 1909.)

(2) *Division du travail*, 1re éd., p. 2.

(3) *Sociologie et sciences sociales*, p. 308.

biologique, de celui-ci au monde psychologique, *on est en droit* d'admettre qu'elle est également vraie du monde social ». « Etant donné la manière dont un peuple est composé à un moment de son histoire, l'état de sa civilisation à cette même époque, il en résulte une organisation sociale caractérisée de telle ou telle façon, tout comme les propriétés d'un corps résultent de sa constitution moléculaire (1). » Il découle évidemment de ces textes que, pour M. Durkheim, la science sociale ne peut pas être une science si dans son domaine ne règne pas le déterminisme le plus absolu, que par conséquent, tout ce qui n'est pas absolument déterminé ne peut pas être objet de science. N'est-ce pas là dire qu'en dehors de la science physique il n'y a pas de science, que la métaphysique est une « fiction »?

M. Durkheim assimile, de plus en plus, la science sociale aux sciences physiques. Le physicien étudie les phénomènes « du dehors »; il les considère comme des *choses* qui lui sont données hors de lui et qu'il doit regarder telles qu'elles sont, objectivement. De même, le sociologue doit étudier les faits sociaux du dehors comme des choses, se persuader que l'esprit ne peut arriver à comprendre qu'à condition de sortir de lui-même, par voie d'observations et d'expérimentations (2). Mais, dira-t-on, la réalité sociale considérée ainsi du dehors, comme une chose, ne sera plus la vraie réalité; il lui manquera la vie, ce qui la fait être ce qu'elle est. Il n'importe. Le seul moyen de la connaître objectivement, c'est de la considérer comme une chose; aucun élément subjectif ne doit s'y mêler. C'est alors, seulement, qu'elle est connue scientifiquement.

Le premier postulat de M. Durkheim est donc que la science sociale est une science positive et qu'elle ne peut exister qu'avec

(1) *Ibid.*

(2) « La proposition d'après laquelle les faits sociaux doivent être traités comme des choses est à la base même de notre méthode. » (*Règles de la méthode sociologique*, Préface, 1re éd., p. 10.) Nous pouvons même dire que c'est là toute la méthode, ou du moins que les autres parties de la méthode sont commandées par cette conception. Nous nous demandons alors en quoi la méthode de la science sociale diffère essentiellement de la méthode des sciences physiques.

les caractères que nous avons donnés. Il est un second postulat. M. Durkeim part de ce dilemne : ou bien la société se compose seulement d'individus simplement juxtaposés, ou bien la société est un être *sui generis* qui a une existence distincte de celle des individus; or, « s'il n'y a que des individus, il n'y a pas de société ». Il y a, semble-t-il, une autre conception de la société; c'est que l'homme est un être essentiellement social, qu'il ne se conçoit pas autrement, et qu'alors il n'y a pas, sans doute, dans la société, autre chose que des hommes, mais des hommes qui sont unis entre eux naturellement. Pourquoi M. Durkheim ne s'arrête-t-il pas à cette conception? Parce qu'elle est d'ordre métaphysique. Et voilà comment la science sociale de M. Durkheim n'est en opposition avec aucune philosophie. En effet, dire que l'homme est un être essentiellement social, c'est affirmer que nous pouvons atteindre les essences. Le lien social n'est pas une *chose* dans le sens de M. Durkheim; il ne se constate pas comme on constate la présence d'un gaz. Pour la science positive il n'existe pas, ou s'il existe, il n'a qu'une existence de fait, du fait que les hommes sont assemblés. Ce n'est pas quelque chose d'intrinsèque à la définition de l'homme, c'est un pur accident.

Ainsi, pour que la science sociale puisse exister, il faut poser en principe que « la société n'est pas une simple collection d'individus, mais un être qui a sa vie, sa conscience, ses intérêts, son histoire. Sans cette idée, il n'y a pas de science sociale. »

Tels sont les deux postulats de M. Durkheim; c'est sur ces deux postulats qu'il bâtit toute la science sociale. Demandons-nous, d'abord, comment il explique l'existence de la société telle qu'il l'entend.

D'après lui, le groupe, par opposition à l'individu, a une existence et une vie qui lui sont propres à lui, groupe, et qui viennent non des individus qu'il réunit, mais du fait qu'il réunit des individus. En effet, qui dit réunion ne dit pas simplement répétition : un tout composé de parties associées est plus et autre chose que la somme de ses parties (1); il a, par rapport à elles, des

(1) Une somme, en effet, est faite exclusivement d'unités ajoutées les unes aux autres, de sorte qu'en dehors de l'esprit qui réunit il n'y a que de simples unités.

propriétés nouvelles. « Sans doute, il ne peut rien se produire de collectif si des consciences particulières ne sont pas données. Mais cette condition nécessaire n'est pas suffisante. Il faut encore que ces consciences soient associées, combinées, et combinées d'une certaine manière. C'est de cette combinaison que résulte la vie sociale, et par suite, c'est cette combinaison qui l'explique. En s'agrégeant, en se fusionnant, les âmes individuelles donnent naissance à un être, psychique si l'on veut, mais qui constitue une individualité psychique d'un genre nouveau (1). » Jusqu'ici, M. Durkheim a montré comment il conçoit la formation de la société, être *sui generis*, mais il n'a pas prouvé que dans la réalité il en soit ainsi.

Ce qu'il cherche surtout à faire voir, c'est que sa conception n'est pas si étrange qu'on a voulu le croire. On admet couramment la possibilité de nouveautés de ce genre quand il s'agit de combinaisons chimiques. « La dureté du bronze n'est ni dans le cuivre, ni dans l'étain, ni dans le plomb qui ont servi à le former et qui sont des corps mous et flexibles; elle est dans le mélange. » De même « la cellule vivante ne contient rien que des particules minérales, et pourtant il est, de toute évidence, impossible que les phénomènes caractéristiques de la vie résident dans des atomes d'hydrogène, d'oxygène, de carbone et d'azote. La vie est une et, par conséquent, elle ne peut avoir pour siège que la substance vivante dans sa totalité. Elle est dans le tout et non dans les parties (2). » De même encore la représentation psychique chez l'individu est quelque chose de nouveau par rapport aux modifications correspondantes des cellules nerveuses; car si ces modifications contribuent, elle ne suffisent pas à la produire. Elles en sont la condition nécessaire, elles n'en sont pas le tout. « Ceux qui, dit M. Durkheim, nous accusent de laisser la vie sociale en l'air, parce que nous refusons de la résorber dans la vie individuelle, n'ont pas sans doute aperçu toutes les conséquences de leur objection. Si elle était fondée, elle s'appliquerait tout aussi bien aux rapports de l'esprit et du cerveau. Par

(1) *Règles*, p. 127.
(2) *Règles*, p. 127.

conséquent, il faudrait, pour être logique, résorber aussi la pensée dans la cellule et retirer à la vie mentale toute spécificité (1). » Ainsi, si un composé (ou chimique, ou vital, ou psychique) diffère spécifiquement de ses composants, cela vient de l'association, de la combinaison qui donne au composé des propriétés nouvelles, irréductibles aux propriétés des composants. Il en est de même de la société : le système formé par l'association d'invidus représente une réalité spécifique qui a ses caractères propres.

Les exemples apportés par M. Durkheim sont-ils bien choisis, et que prouvent-ils? Accordons que la simple combinaison produise un composé chimique dont les propriétés diffèrent spécifiquement de celles des composants; car nous sommes encore ici, dans le règne de la matière brute. Mais, est-il certain que la cellule vivante ne contient rien que des particules minérales et qu'une simple combinaison la rend cellule vivante? C'est là une explication mécanique de la vie; il y a une explication finaliste qui est autrement solide et satisfaisante pour l'esprit. Elle suppose un principe distinct de la matière. De même, les actions et les réactions entre éléments nerveux ne peuvent pas produire le phénomène psychique, et on ne voit pas que celui-ci puisse résulter d'une association, d'une combinaison quelconque; de sorte que les faits apportés comme exemples par M. Durkheim comportent une autre interprétation que celle qu'il donne, c'est-à-dire ne sont pas des exemples. Mais en admettant même que le composé chimique, la simple vie, la vie psychique résultent d'une association, que peut-on conclure autre chose, sinon que peut-être, ou, si l'on veut, que probablement, mais non pas que certainement, il en est de même de la vie sociale? De quel droit assimilerait-on la vie sociale à une synthèse chimique? En vertu de quelle induction scientifique? Tout au plus pourrait-on invoquer la loi de l'analogie. Mais on sait bien qu'une analogie n'est pas une preuve. M. Durkheim l'avait bien montré à Spencer qui avait fait de la société une sorte d'organisme et qui avait voulu induire les lois de la sociologie de celles de la biologie. Il déclare que de telles

(1) *Représentations individuelles...*, p. 293 (R. de Mét.).

inférences sont sans valeur. L'analogie est certes un précieux instrument pour la connaissance et même pour la recherche scientifique; c'est un procédé utile d'illustration et de vérification, mais ce n'est pas une méthode de démonstration proprement dite.

En résumé, M. Durkheim a bien montré, jusqu'à présent, que des individus humains simplement juxtaposés, ne formaient pas une société, mais il n'a pas prouvé, par le seul fait, que la société était un être *sui generis* ayant une existence distincte de celle des hommes qui la composent. Mais peut-être qu'en considérant les faits sociaux et leurs caractères propres, il sera plus heureux. Les phénomènes sociaux sont des effets; il est de la nature de l'effet de révéler la nature de la cause. Etudions donc, d'après lui, les faits sociaux.

« Pour qu'un fait soit sociologique, il faut qu'il intéresse non seulement tous les individus pris isolément, mais la société ellemême, c'est-à-dire l'être collectif ». Cette définition découle de celle même de la société qui n'est pas juxtaposition d'individus, mais un tout dont les parties sont liées. Les faits sociaux sont, d'après M. Durkheim, des manières d'agir, de penser ou de sentir qui existent en dehors des consciences individuelles et s'imposent à elles. Telles sont les règles du droit, les maximes morales; et dans une mesure moindre, les conventions et les usages du monde. Ainsi, les devoirs d'époux ou de citoyen, de fonctionnaire ou de commerçant, sont définis dans le droit et dans les mœurs avant que nous les pratiquions et indépendamment de nous. De même, il existe dans les assemblées et dans les sociétés, des mouvements d'opinion, des courants, des enthousiasmes ou des émotions qui viennent traverser nos consciences, mais qui n'ont pas leur source en telles d'entre elles, et qui n'existeraient pas si nous étions restés isolés.

Les faits sociaux se présentent donc sous deux formes générales. Parfois, le fait social se matérialise jusqu'à devenir un élément du monde extérieur. Ainsi, un type déterminé d'architecture est un fait social; il est incarné en partie dans les édifices qui sont des réalités indépendantes des individus. Pareillement,

les voies de communication et de transport, les instruments et les machines qui expriment l'état de la technique, les pratiques suivies dans une profession, le langage écrit. Il en est de même des formules où se condensent, soit les dogmes de la foi, soit les préceptes du droit. Elles expriment certaines manières d'agir ou de penser qui ont acquis une sorte de consistance et se trouvent comme isolées des événements particuliers qui les réflètent. Cependant, toute la conscience sociale n'arrive pas à se matérialiser. Toute l'esthétique nationale n'est pas dans les œuvres qu'elle inspire; toute la morale ne se formule pas en préceptes définis. La majeure partie en reste diffuse. Il y a toute une vie collective qui est en liberté; toutes sortes de courants vont, viennent, circulent dans toutes les directions, se croisent et se mêlent de mille manières différentes.

Mais l'important n'est pas de savoir qu'il y a des faits sociaux et qu'ils se présentent sous telle ou telle forme générale, mais à quels signes certains on les reconnaît et on les distingue. Il est évident que le sociologue ne doit pas se tromper sur l'objet même de sa science. Il faut qu'il puisse dire sûrement : cela est un fait social, cela n'est pas un fait social. M. Durkheim indique deux signes extérieurs auxquels on reconnaît un fait social : 1° Un fait social se reconnaît au pouvoir de coercition externe qu'il exerce ou est capable d'exercer sur les individus. Et la présence de ce pouvoir se reconnaît à son tour, soit à l'existence de quelque sanction déterminée, soit à la résistance que le fait oppose à toute entreprise individuelle qui tend à lui faire violence. 2° Un fait social se reconnaît à ce qu'il est *extérieur* à l'individu.

Le caractère impératif des faits sociaux, selon M. Durkheim, est manifeste dans tous les faits d'ordre juridique et religieux. Les croyances et les pratiques religieuses, les règles de la morale et du droit sont investies d'un ascendant en vertu duquel elles s'imposent à l'individu. Si l'individu se sent tenu, obligé, c'est que l'obligation ne vient pas de lui : nul ne s'oblige lui-même. Mais si, dans certains cas, la contrainte extérieure est facilement reconnaissable, il y en a bien d'autres où elle ne l'est pas. Il

faut alors recourir au second signe, à l'*extériorité* des faits sociaux, qui se manifeste de la manière suivante :

« D'ordinaire, dit M. Durkheim, quand on parle de tendances ou de passions collectives, on est enclin à ne voir, dans ces expressions, que des métaphores et des manières de parler. On se refuse à les regarder comme des choses, comme des forces *sui generis* qui dominent les consciences particulières. Telle est pourtant leur nature et c'est ce que la statistique du suicide démontre avec éclat, et, non seulement la statistique du suicide, mais encore tous les faits de statistique morale (1). » Les mariages, les divorces, les naissances, les suicides quoique, considérés d'un certain côté, ils soient des faits individuels, sont cependant, d'un autre côté, des faits sociaux qui ne dépendent pas, dans leur ensemble, de nos volontés particulières. La preuve en est qu'ils se retrouvent en nombre constant dans les sociétés qui restent soumises aux mêmes conditions. Ils ont un taux déterminé. Tandis que les individus qui composent une société changent, le nombre des suicidés est le même, tant que la société elle-même ne change pas. L'armée, qui est pourtant un groupement dont les éléments individuels se renouvellent périodiquement dans leur presque totalité, présente un taux de suicides constant. De même l'état de mariage, de veuvage et de divorce sont affectés d'une certaine tendance définie au suicide.

S'il en est ainsi, il s'ensuit que les causes dont dépend le nombre des suicides, des mariages, des naissances, des divorces d'un groupe donné sont indépendantes des indivius, puisqu'elles gardent la même intensité quels que soient les sujets particuliers sur lesquels s'exerce leur action. Si elles sont indépendantes, c'est qu'elles sont extérieures. Et M. Durkheim conclut : « Les tendances collectives ont une existence qui leur est propre. Ce sont des forces aussi réelles que les forces cosmiques bien qu'elles soient d'une autre nature. Elles agissent également sur l'individu du dehors, bien que ce soit par d'autres voies. Elles sont si bien des choses *sui generis* et non des entités verbales qu'on peut les

(1) *Suicide*, p. 348.

mesurer, comparer leur grandeur relative, comme on fait pour l'intensité des courants électriques et des foyers lumineux (1). »

Il nous faut demander ce qu'il faut penser des deux signes extérieurs auxquels, d'après M. Durkheim, on distingue certainement les faits sociaux Il est évident que l'un ou l'autre doivent affecter chacun de ces faits. M. Durkheim avoue que « la contrainte extérieure » n'est pas toujours facilement reconnaissable. Il est vrai que la trouvant certainement dans certains phénomènes sociaux il se met à généraliser. « Si le caractère d'obligation et de contrainte est si essentiel à ces faits, si éminemment sociaux, combien il est vraisemblable, avant tout examen, qu'il se retrouve également, quoique moins visible, dans les autres phénomènes sociologiques. Car il n'est pas possible que des phénomènes de même nature diffèrent à ce point que les uns pénètrent l'individu du dehors et que les autres résultent d'un processus opposé ». Mais ceci est une présomption et non une preuve, et d'ailleurs ne nous sert de rien pour savoir si *tel* ou *tel* phénomène est social ou non.

Passons au second signe. La preuve, nous dit-on, que les faits sociaux sont extérieurs à l'individu, ce sont les statistiques. Or est-il certain que les faits de mariage, de divorce, etc., se retrouvent en nombre constant dans les sociétés qui restent soumises aux mêmes conditions? Les statistiques montrent tout au plus qu'ils sont à peu près constants. Il faut donc expliquer ces variations, pour si petites qu'elles soient. M. Durkheim dira que c'est le milieu social qui a changé. Mais cette affirmation ne repose pas sur l'observation des faits, puisque dans tel et tel cas, le milieu social semble le même. Elle ne peut être énoncée que si d'abord, avant toute observation, on affirme le déterminisme nécessaire des faits sociaux. Et ainsi nous retrouvons toujours comme explication première et dernière le postulat contestable et contesté de M. Durkheim. Mais il y a une autre explication de la variation des faits apportés plus haut. Cette variation serait due à la liberté de l'homme... Mais cette explication, une fois

(1) *Suicide*, p. 349.

admise, ruine entièrement la conception de M. Durkheim. Si tel homme a pu résister à la force collective, caractéristique du fait social, pourquoi pas tel autre? Pourquoi pas tout le monde? Et l'on voit par là la faiblesse de la réponse que M. Durkheim a faite à cette objection. « La constance des données démographiques provient d'une force extérieure aux individus. Cette force ne détermine pas tels sujets plutôt que tels autres. Elle réclame certains actes en nombre défini, non que ces actes viennent de celui-ci ou de celui-là. On peut admettre que certains lui résistent et qu'elle satisfasse sur d'autres ». Nous demandons de nouveau : si certains lui résistent, pourquoi pas les autres?

De plus, comme nous l'avons dit déjà, de quoi nous servirait de savoir en général que le fait social agit en dehors sur l'individu, si dans les cas particuliers nous n'avons aucun signe extérieur qui marque son extériorité? Ainsi donc, en résumé, pour expliquer la possibilité du fait social, M. Durkheim invoque toujours le déterminisme; et si on le lui accorde, il ne trouve pas de signe clair et suffisant pour distinguer le fait social du fait individuel, c'est-à-dire qu'il ne sait pas reconnaître l'objet de sa science.

M. Durkheim a été conduit à cette impasse par la notion vraiment étrange et paradoxale qu'il s'est faite de la société. M. Tarde le lui fait remarquer avec beaucoup de justesse et de force. « M. Durkheim, dit-il s'appuie sur un postulat énorme pour justifier sa chimérique conception; le postulat, c'est que le simple rapport de plusieurs êtres peut devenir lui-même un être nouveau, souvent supérieur aux autres. Il est curieux de voir des esprits qui se piquent d'être avant tout positifs, méthodiques, qui pourchassent de partout l'ombre même du mysticisme, s'attacher à une si fantastique notion (1). » M. Durkheim a raison de dire que des hommes non associés, simplement juxtaposés, ne sont pas la même chose que des hommes associés. Mais par le seul fait qu'ils sont associés, résulte-t-il de l'association un être *sui generis* distinct de chaque homme en particulier? Associés,

(1) G. Tarde, *La Sociologie élémentaire*, p. 223.

ils forment un tout; mais n'y a-t-il qu'une manière d'être un tout? Toute la question est là.

Saint Thomas distingue deux sortes de tout ou d'unité; l'unité naturelle, unité de composition, ou de liaison, ou de continuité; par exemple, l'homme est un. Ici les parties n'agissent pas séparément de l'ensemble : il n'y a pas d'opération d'une partie qui ne soit une opération du tout. Ainsi quand je sens, quand je pense, quand je veux, c'est le composé humain qui sent, qui pense et qui veut. Alors l'unité est l'unité proprement dite. Il y a une autre sorte d'unité, unité de coordination et non unité simple; c'est celle qui est formée par ce tout qui s'appelle la famille, l'Etat. Chaque élément du tout social a une activité qui n'est pas celle de l'ensemble; mais le tout lui-même a aussi, comme tel, une action qui lui est propre, sans être lui-même un être séparé. Ainsi, le mouvement d'une barque provient de l'action combinée des rameurs. M. Durkheim est frappé par tout ce que l'individu doit à la société; on ne saurait exagérer les avantages qu'il retire de l'association. Mais on peut expliquer ces avantages, si l'on admet que l'homme est essentiellement social, sans hypostasier la société. M. Durkheim, pour conserver à la société sa place prépondérante, est obligé d'annihiler l'individu; en effet, il déclare que l'homme livré à lui-même, isolé, ne s'élève guère au-dessus de l'animalité. Comment le sait-il? N'est-ce pas là une notion purement artificielle?

C'est pour expliquer sa notion de la société que M. Durkheim a été obligé d'admettre dans le milieu social des « courants sociaux », comme si cette conception ne le menait pas à des conséquences étranges. Ainsi le nombre des suicides restant, d'une année à l'autre, à peu près constant dans une société, il doit y avoir dans le milieu social, un courant suicidogène d'une intensité déterminée. « En inventant ce courant pour expliquer la relative constance du taux des suicides, le sociologue positiviste fait songer aux anciens qui expliquaient le feu par le phlogistique et les effets de l'opium par sa vertu dormitive. La statistique révèle aussi que le nombre des décès dus aux diverses maladies organiques reste relativement constant dans un même pays. Faudra-t-il donc admettre qu'il existe, à l'état de réalités extérieures et

supérieures à l'individu des forces *sui generis* d'intensité différente qu'on appellera des « courants mortifères »? (1)

Achevons de montrer comment M. Durkheim entend la science sociale, en insistant encore sur sa méthode.

La science sociale, avons-nous dit au commencement de notre étude, est, pour M. Durkheim, une science au même titre que la physique et la chimie. Son objet est différent, mais la méthode en général est la même. Ainsi la physique et la chimie étudient leur objet comme une « chose », « du dehors ». Il en est de même de la science sociale; par conséquent, la science sociale fait abstraction de la causalité efficiente du facteur individuel : la psychologie individuelle ne fonde pas la psychologie sociale; par conséquent aussi, un fait social ne peut être expliqué que par un autre fait social. D'un autre côté, la physique et la chimie ne s'occupent pas de la considération des causes finales, mais uniquement des causes efficientes. Il en est de même de la science sociale « Faire voir à quoi un fait est utile, dit M. Durkheim, n'est pas expliquer comment il est né, ni comment il est ce qu'il est, car les emplois auxquels il sert supposent les propriétés spécifiques qui le caractérisent, mais ne les créent pas (2). »

Toutes ces questions d'intention sont trop subjectives pour pouvoir être traitées scientifiquement. Le sociologue doit donc étudier le milieu social, comme le physicien et le chimiste étudient le milieu physique et le milieu chimique. Mais quel est l'instrument qui lui servira à découvrir les lois de composition et de transformation du milieu social? C'est principalement l'histoire. « L'histoire seule, dit M. Durkheim, nous permet de résoudre une institution en ses éléments constitutifs, puisqu'elle nous les montre naissant dans le temps les uns après les autres. D'au-

(1) Deploige, *op. cit.*, p. 187.

(2) « Les emplois auxquels un fait sert supposent les propriétés spécifiques qui le caractérisent ? » Oui, à un certain point de vue, mais à un autre point de vue, il n'a ces propriétés que pour la fin pour laquelle il est produit : la cause finale précède et explique la cause efficiente. Mais ce sont là des considérations métaphysiques dont ne s'occupe pas M. Durkheim.

tre part, en situant chacun d'eux dans l'ensemble des circonstances où il a pris naissance, elle nous met en main le seul moyen que nous ayons de déterminer les causes qui l'ont suscité. Toutes les fois donc qu'on entreprend d'expliquer une chose humaine prise à un moment déterminé du temps, il faut remonter jusqu'à sa forme la plus primitive et la plus simple, chercher à rendre compte des caractères par lesquels elle se définit à cette période de son existence, puis faire voir comment elle s'est peu à peu développée et compliquée jusqu'à devenir ce qu'elle est au moment considéré (1) ». M. Durkheim, entendant la science sociale comme il l'entend, doit en effet procéder ainsi. S'il était possible, après un nombre suffisant d'observations et d'expériences, de découvrir les penchants fondamentaux de notre nature, il ne serait pas nécessaire de se livrer à des investigations si longues et si complètes; mais M. Durkheim ne croit pas aux résultats positifs de la psychologie individuelle, telle qu'on la pratique. Il lui faut donc remonter aux origines, sous peine de ne rien expliquer. Voilà pourquoi il attache une si grande importance à l'étude des sociétés inférieures. Là, croit-il, tout est simple. Tout est réduit à l'indispensable, c'est-à-dire à l'essentiel qui, par conséquent, est plus immédiatement apparent. L'accessoire, le secondaire, les développements de luxe ne sont pas encore venus cacher le principal.

Mais l'histoire que doit pratiquer le sociologue n'est pas l'histoire pure ou particulière, mais l'histoire comparée. En effet, il cherche à expliquer les institutions, c'est-à-dire à découvrir des causes et des lois, énoncer des rapports généraux. Or, c'est en observant les variations d'une institution dans des sociétés de même type et dans des sociétés de type différent qu'on peut seulement découvrir ces rapports généraux. Pour démontrer qu'entre deux faits il existe un rapport de causalité, il n'y a qu'un moyen; c'est de comparer les cas où ils sont simultanément présents ou absents et de chercher si les variations qu'ils présentent dans ces différentes combinaisons de circonstances témoi-

(1) *Revue de métaphysique*, 1909, p. 735.

gnent que l'un dépend de l'autre. Or, pour trouver ce rapport, il faut évidemment étudier ces faits dans des sociétés différentes. Ce qui présuppose qu'on a déjà fait une classification au moins provisoire des sociétés.

Mais y a-t-il des espèces sociales? M. Durkheim répond *a priori* qu'il doit y en avoir; et il raisonne ainsi : un même élément ne peut se composer avec lui-même et les composés qui en résultent ne peuvent, à leur tour, se composer entre eux que suivant un nombre de modes limité, surtout quand les éléments composants sont peu nombreux. Or, une société est un composé; ses parties constitutives sont des sociétés plus simples qu'elle. La nature de tout composé dépend des éléments composants et de leur mode de combinaison. Il faut donc partir de la société la plus simple qui ait jamais existé, et suivre la manière dont cette société se compose avec elle-même et dont ses composés se composent entre eux. La société la plus simple est celle qui est réduite à un segment unique, agrégat qui se résout immédiatement en individus juxtaposés atomiquement : c'est la horde, le protoplasma du règne social. La horde n'est peut-être pas une réalité historique, mais M. Durkheim en postule l'existence et en fait la souche d'où sont sorties toutes les espèces sociales. Posée la notion de la horde, on a, dit-il, le point d'appui nécessaire pour construire l'échelle complète des types sociaux (1).

Ainsi, muni préalablement d'une classification des sociétés et secondé ensuite de la connaissance de l'histoire comparée, M. Durkheim espère pouvoir construire, avec le temps, la science sociale. Certes, son entreprise est grandiose, mais combien difficile et dangereuse! Il faudrait éviter toute espèce d'apriorisme, et M. Durkheim fonde sa classification des sociétés sur un postulat gratuit. Il faut remonter aux origines vraies des institutions, puisqu'à l'origine, dit-on, se trouvent les éléments essentiels qui, combinés diversement, expliquent tous les développements subséquents. Or, M. Durkheim part de données qui ne sont pas fournies par l'histoire, mais sont souvent supposées. Ainsi s'étant

(1) Deploige, *op. cit.*, p. 81 et ssq.

demandé pourquoi la plupart des sociétés ont prohibé l'inceste, il ne répond pas qu'entre les fonctions conjugales et les fonctions de parenté il y a incompatibilité essentielle. Ce point de vue lui est interdit par sa méthode positive. Se transportant d'emblée aux origines mêmes de l'évolution, jusqu'à la forme la plus primitive que la répression ait présentée, il y trouve la loi d'exogamie, en vertu de laquelle il est interdit aux membres d'un même clan de s'unir sexuellement entre eux. Cette loi se rattache aux croyances totémiques. Le totem est à la fois l'ancêtre et le dieu du clan. Il est incarné dans chaque individu, il réside dans le sang. Le sang est donc chose divine, il est tabou. Or, « la femme est, d'une manière chronique, le théâtre de manifestations sanglantes. Les sentiments que le sang éveille se reportent sur elle et l'isolent : elle est tabou pour les autres membres du clan ». Les dispositions de nos codes, défendant les mariages entre parents, dérivent donc de la lointaine exogamie.

Telle est l'explication de M. Durkheim. Or deux anglais, MM. Spencer et Gillen, ont eu la bonne fortune de voir fonctionner, en Australie, surtout chez les Aruntas, tribu qui représente un des états les plus primitifs de l'humanité, une véritable religion du totem. Ils n'y ont pas retrouvé l'exogamie; au contraire, les groupes totémiques auraient commencé par être endogames. M. Durkheim s'est demandé alors si le totémisme des Aruntas ne serait pas une forme ultérieure et dénaturée du régime totémique!

Nous croyons en avoir dit assez pour faire comprendre et juger la conception de la science sociale de M. Durkheim... et de son école; car M. Durkheim a un certain nombre de disciples ou, si l'on aime mieux, de partisans et de collaborateurs. Cette petite troupe est très active et entreprenante. Elle est maîtresse de la plupart des chaires de science sociale créées dans l'Université et travaille à faire de nouveaux adeptes. Elle a un organe propre, l'*Année sociologique*, qui compte déjà seize années d'existence et a publié onze gros volumes. Chacun des membres, se spécialisant dans les diverses branches de la science sociale, a écrit des mémoires ou des livres pour faire triompher la conception

du maître. Et cependant, quand on se met devant cette construction arbitraire, on est étonné de son succès. Deux raisons peut-être pourraient l'expliquer. La première, c'est que le vent ne souffle plus du côté de la métaphysique. On veut, dans tous les domaines, que la science se borne à l'observation des phénomènes et de leurs rapports constants. De plus, l'idée d'A. Comte de traiter le règne humain de la même manière que les autres règnes de la nature tente toujours l'esprit humain, parce qu'alors la science sociale serait plus rigoureuse et plus précise. C'est cette idée que M. Durkheim a reprise à son devancier. Et il faut avouer qu'il a fait tout son possible pour donner à la science sociale les caractères spécifiques des sciences physiques. C'est cet effort sérieux tenté qui a pu faire illusion sur sa réussite. La seconde raison, et sans doute la principale, du succès relatif des idées de M. Durkheim, c'est que sa sociologie est une réaction contre la conception qui l'avait précédée. Le raisonnement tenait lieu ordinairement de l'observation, M. Durkheim a eu le souci de l'étude positive des faits. C'est ce changement de méthode qui a dû frapper certains esprits et les tourner de son côté. Mais, à son tour, il est tombé dans un défaut semblable à celui de ses adversaires. Il ne s'est pas demandé quel était l'objet réel de la science sociale, mais ce qu'il devait être pour répondre au concept qu'il s'en faisait; et il s'est servi de l'histoire et de l'ethnographie pour plier les faits à son idée. Il a manqué de sens positif; car qu'est-ce que la science, sinon la science de ce qui est et non de ce qu'on voudrait qui fût? Toutes ses invectives contre les « métaphysiciens » se retournent contre lui.

J. Baylac.

LE DROIT D'OCCUPANT DANS LES ÉGLISES

Légalement, à l'heure actuelle, le culte public peut s'exercer de quatre manières : par des associations cultuelles, par des associations du droit commun, par des réunions publiques précédées d'une déclaration annuelle et enfin par des réunions publiques libres, dispensées, depuis la loi du 28 mars 1907, de toute formalité.

La loi du 9 décembre 1905 appelait les associations cultuelles à garder pendant un temps illimité l'*usufruit* des églises, considérées comme propriétés de l'Etat, des départements ou des communes, et à recueillir, dans leur patrimoine, l'entière propriété des églises fabriciennes. D'autre part, si des associations ordinaires s'étaient constituées en vue d'assurer le culte public ou si des curés avaient fait la déclaration annuelle prévue par l'article 5 de la loi du 2 janvier 1907, ces associations ou ces curés auraient eu le droit d'obtenir la *jouissance* des églises, par des contrats administratifs passés, suivant les cas, avec les préfets ou avec les maires.

Mais on sait que le Souverain Pontife a condamné les associations cultuelles et, la loi du 1er juillet 1901 restant telle quelle, les associations du droit commun; on sait que la tentative faite par les évêques pour obtenir, après simple déclaration du curé, la jouissance des églises, fut infructueuse et que celles-ci sont simplement restées, suivant l'expression employée par l'article 5 paragraphe 1 de la loi du 2 janvier 1907, « à la disposition des fidèles et des ministres du culte pour la pratique de leur religion ».

Il est certain que cette mise à la disposition des fidèles n'est pas la concession d'un droit de jouissance, d'un usufruit tel que le réglemente le Code civil ou d'un usufruit *sui generis* : le paragraphe 2 de l'article 5 de la loi du 2 janvier 1907 réserve ce droit-là aux associations et aux curés qui feraient les déclarations prescrites par l'article 25 de la loi du 9 décembre 1905; mais rien, dans la loi, ne nous renseigne sur ce que l'on doit entendre par cette *mise à la disposition* ou par ce que l'on est convenu d'appeler le *droit d'occupant*. Ici la doctrine a libre carrière et la jurisprudence a tout à édifier.

M. Briand ne voit dans le droit d'occupant qui appartient aux curés et aux fidèles qu'une simple possession de fait : « Les ministres du culte comme les fidèles, a-t-il dit dans sa circulaire du 3 février 1907, seront de simples occupants sans titre juridique et ils

n'auront qu'une possession de fait tant qu'il n'aura pas été procédé à une attribution de jouissance des édifices religieux dans les conditions et suivant les formes déterminées par les paragraphes 2 et 3 de l'article 5. » Mais cette doctrine imprécise et négative semble aujourd'hui abandonnée par tout le monde, et l'on reconnaît généralement que les catholiques ont la faculté de se pourvoir devant les tribunaux pour assurer le respect de leur situation dans les églises, ce qui ne peut se concilier avec l'hypothèse d'une simple possession de fait. Comme on l'a fort bien dit (1), les formules de M. Briand répondaient beaucoup moins à des préoccupations de rigueur et d'exactitude juridiques qu'à des considérations de tactique politique. Il s'agissait pour le ministre, semble-t-il, de donner satisfaction à certains amis, de mettre en garde les catholiques contre les rigueurs éventuelles d'un régime auquel serait soumis le culte qui voudrait s'exercer sans association et sans déclaration; il fallait rassurer les uns et effrayer les autres et, par suite, on ne saurait fonder une opinion rigoureuse sur quelques paroles prononcées ou écrites en de telles conjonctures et en pleine action (2).

Trois auteurs, MM. Duguit, Hauriou et Bach considèrent que la situation créée par l'article 5 paragraphe 1 de la loi de 1907 n'est pas une simple situation de fait, mais une situation de droit objectif.

Autant qu'on peut la saisir, la pensée de M. Duguit, en cette matière, peut s'analyser ainsi : l'article 5 paragraphe 1 crée à l'administration le devoir de laisser les églises à la disposition du culte et, pour les fidèles et les prêtres, le pouvoir de disposer de ces édifices pour la pratique de leur religion. Du moment qu'il n'y a pas eu de manifestation de volonté pour établir, au profit d'une association ou d'un déclarant, une situation juridique individuelle, la situation légale qui résulte de l'article 5 paragraphe 1 reste objective, en tant qu'établie par une disposition, générale et impersonnelle, de la loi. Sans doute l'affectation doit être respectée et les catholiques peuvent, dans ce but, recourir aux tribunaux, mais ils ne sauraient invoquer un droit subjectif, qu'ils n'ont à aucun titre, ils se bornent à soutenir simplement que la loi a été violée : « L'important, dit M. Duguit, c'est que l'affectation des églises à l'exercice du culte catholique soit légalement protégée; et elle l'est. L'affectation est protégée comme telle, en vue du but auquel elle répond... Ce n'est pas le droit d'une personne qui est sanctionné; c'est bien l'affectation à un certain but

(1) Voir Salomon BACH, *De l'affectation des églises à l'exercice du culte catholique*, p. 53.

(2) Si certains auteurs, tels que M. Berthélemy (*Traité de droit administratif*, 6e édition, p. 258) et M. de Moüy (*Nouvelle législation des cultes*, p. 158), semblent être favorables à la thèse de M. Briand, ils n'en adoptent pas les conséquences pratiques et reconnaissent aux occupants, en fait, la plupart des droits de l'usager.

qui est protégée (1). » Ainsi, dans la théorie de M. Duguit, la loi, par son objet, est analogue à la loi qui coordonne les phénomènes physiques; elle est située dans un plan supérieur à celui où évoluent les hommes.

Sans doute, dans l'intention de notre auteur, l'affectation doit être exclusive et cette exclusivité se déduit du but même pour lequel elle a été légalement établie, car les catholiques considèrent comme une véritable profanation tout *simultaneum*, toute affectation de ces édifices à un but autre que l'exercice du culte catholique, mais, pour être logique, M. Duguit devrait reconnaître que les catholiques n'ont pas ici plus de facultés que les non-catholiques et qu'un citoyen, quel qu'il soit, peut, mais sans aller au delà, réclamer l'affectation de l'église au culte qui y était exercé sous le Concordat; c'est là une faculté vague, vide, sans consistance et, logiquement, dépourvue de sanction.

Telle n'est pas cependant la pensée de M. Duguit, qui estime que les catholiques peuvent fort bien demander des dommages-intérêts pour trouble dans la libre disposition des édifices du culte. La conséquence logique de la constatation de la violation de la loi, dit-il de la façon la plus formelle, est une réparation (2).

Il est vrai que, dans le système de M. Duguit, les situations de droit objectif apparaissent comme aussi fortement protégées que les situations de droit subjectif. Son concept de la solidarité sociale, son principe de la subordination de l'individu au groupe social, l'amènent à entourer les situations objectives des mêmes protections effectives que la loi donne aux situations de droit subjectif, mais, on l'a reproché à M. Duguit, il y a bien, en tout cela, un peu d'anarchie juridique, ou tout au moins beaucoup de fantaisie et il répugne vraiment de reconnaître un *droit* à des dommages-intérêts à ceux qui ne peuvent invoquer, tout au plus, qu'un *intérêt* froissé.

M. Hauriou croit, lui aussi, que l'intention du législateur a été de créer une situation objective. Pour lui, dans leur occupation des églises, les catholiques n'ont pas de titre juridique : le titre juridique est l'acte, ou le fait qui convertit une situation objective en un droit subjectif, ou bien qui transfère un droit subjectif d'un titulaire à un autre (3), une disposition de loi ne peut donc constituer un titre

(1) Voir Duguit, *Traité de droit constitutionnel*, t. II, p. 133.
(2) Voir Duguit, *Manuel de droit public*, 1907, t. I, p. 252.
(3) Pour M. Hauriou, les données du droit subjectif sont de mise toutes les fois qu'il s'agit de régler des relations avec autrui, c'est-à-dire dans lesquelles il y a deux parties en cause. Au contraire, ces données doivent être remplacées par des notions objectives toutes les fois qu'il s'agit de régler des situations d'organisation intérieure de l'État qui ne supposent pas des relations avec autrui, c'est-à-dire à propos desquelles les organes intéressés ne peuvent être opposés l'un à l'autre comme parties.

juridique que si elle a pour but de créer un droit subjectif. Tel n'est pas le cas dans notre hypothèse, d'après M. Hauriou; la disposition de l'article 5 paragraphe 1 de la loi du 2 janvier 1907 ne serait qu'une mesure objective de police, d'après laquelle les églises restent à la disposition des fidèles, parce qu'il faut, pour la paix publique, qu'elles restent ouvertes; le texte a été voté pour l'ordre public et non pour conférer un droit aux catholiques (1).

M. Bach a interprété et développé cette théorie de M. Hauriou dans un ouvrage récent. M. Bach estime que, dans le cas de l'article 5 paragraphe 1, une situation de droit objectif s'imposait : il n'existe ici, en effet, qu'une partie juridiquement déterminée, l'administration, et il n'est pas possible de créer une situation juridique subjective en faveur du public catholique, essentiellement changeant et indéterminé; il en est tout autrement, d'ailleurs, dans le paragraphe 2 du même article qui prévoit une concession de jouissance de l'église en faveur d'une association ou d'un individu déterminé (2).

Cette théorie est beaucoup moins objective et beaucoup plus réaliste que celle de M. Duguit, car, tandis que ce dernier envisage l'exercice du culte, le but de l'affectation, abstraction faite de toute personne ou de tout groupement bénéficiaire de l'affectation, M. Hauriou laisse intervenir la conception d'un public à l'usage duquel les églises sont affectées. Seuls, le curé et les fidèles qui font partie de ce public, ont intérêt à ce que cet usage leur soit conservé, seuls ils peuvent agir en justice dans ce but et d'une manière analogue à celle du contribuable qui fait annuler une décision du conseil municipal qui engage illégalement les finances d'une commune. La mesure du droit d'action est ici le respect du régime légal du culte, et non, comme dans la théorie de M. Duguit, le respect d'une vague affectation que pourrait, au même titre qu'un catholique, réclamer un israélite, un protestant ou un libre-penseur.

Malgré la supériorité incontestable de la théorie de M. Hauriou sur celle de M. Duguit, mes préférences vont toujours à la solution du droit subjectif qu'en plusieurs circonstances, avec MM. Tissier, du Magny et Paul Bureau, j'ai eu l'occasion de formuler et de soutenir (3).

« Tout droit réel ou personnel, a fort justement dit M. Bureau, peut être envisagé sous deux aspects : celui du sujet actif qui en est investi et celui du sujet passif qui le subit ou en est le débiteur;

(1) Voir Hauriou, *Précis de droit administratif et de droit public général*, 7e édition, p. 545, note.

(2) Voir S. Bach, *op. cit.*, p. 76.

(3) Voir note de M. Tissier dans *Sirey* (1908, 2, 273); note de M. Bureau dans *Dalloz* (1910, 2, 28); article de M. Crouzil dans le *Recueil de Législation de Toulouse* (1909, p. 140, s.); article de M. du Magny, dans la *Revue d'organisation et de défense religieuse* (1908, p. 2).

il existe, dès lors, nécessairement, deux formules verbales entre lesquelles on peut choisir pour consacrer un droit; on peut, ou bien désigner le bénéficiaire et énumérer les facultés, les droits qu'on reconnait à ce sujet actif, ou bien désigner le grevé et indiquer sa charge, son obligation. » Dans l'article 5 paragraphe 1 de la loi du 2 janvier 1907, le législateur a opté pour le second de ces procédés, parce qu'il était surtout frappé par la nécessité de maintenir les églises ouvertes et voici ce qui est arrivé et qui devait fatalement arriver : la science juridique ne pouvant admettre qu'il existe un débiteur sans créancier, un sujet passif d'une obligation sans un sujet actif, le texte énonciatif d'une charge s'est transformé, automatiquement pour ainsi dire, en texte créateur d'un droit au profit des fidèles et des ministres du culte.

Telle était bien, d'ailleurs, l'intention, au moins implicite, du législateur. La loi du 2 janvier 1907 n'a pas évidemment comme unique objet, dans l'article 5 paragraphe 1, de maintenir les églises ouvertes, elle a voulu encore mettre pratiquement celles-ci à la disposition des ministres du culte et des fidèles, et cela est si vrai qu'au cours de la discussion de ce texte, ceux-là même qui en avaient fixé les termes ont employé plusieurs fois pour caractériser la situation nouvelle, cette formule : « servitude spéciale affectant les églises consacrées au culte, en faveur des fidèles et des prêtres », ou celle ci, encore plus nette : « servitude d'affectation cultuelle ».

C'est dans son ensemble qu'il faut considérer la situation créée aux catholiques par les lois de séparation. Si le législateur, en 1907, a dû laisser les églises ouvertes, après le refus de constitution des associations cultuelles, c'est parce qu'il n'y avait pas d'autre moyen d'assurer la liberté du culte et la liberté de conscience qu'il avait garanties dans l'article premier de la loi de 1905. De là est né le texte : « A défaut d'associations cultuelles, les édifices affectés à l'exercice du culte, ainsi que les meubles les garnissant, continueront, sauf désaffectation dans les cas prévus par la loi du 9 décembre 1905, à être laissés à la disposition des fidèles et des ministres du culte pour la pratique de leur religion. » C'est donc en vertu de ces deux libertés, et par conséquent en vertu d'un véritable *droit* que les curés et les fidèles peuvent réclamer l'usage des églises. Les catholiques auraient pu légalement user de l'article 5 paragraphe 2, et obtenir, grâce à la constitution d'associations du droit commun ou grâce à une déclaration annuelle, la *jouissance* des églises, avec tous les droits d'administration et de disposition que cette jouissance comporte, mais ils pouvaient, tout aussi légalement, faire ce qu'ils ont fait, et, sans remplir aucune formalité, continuer à garder à leur disposition leurs églises.

M. Hauriou voit là une situation purement objective et l'absence de tout titre juridique pour les catholiques. Je ne crois pas, pour

ma part, que les prêtres et les fidèles n'aient, comme semble l'admettre M Hauriou, qu'un simple *intérêt* au maintien de l'affectation, intérêt analogue à celui des contribuables qui attaquent une délibération du conseil municipal engageant illégalement les finances d'une commune. Comme je viens de le démontrer, les prêtres et les fidèles occupent les églises en vertu d'un véritable *droit*, et, par conséquent, lorsqu'un acte d'autorité, lorsqu'un arrêté de maire, par exemple, voudra les exclure de l'occupation que la loi leur réserve, ils pourront user de la voie du recours pour excès de pouvoir et demander au Conseil d'Etat l'annulation de l'arrêté pour violation de la loi et des droits acquis. Curés et fidèles pourront aussi s'adresser aux tribunaux judiciaires si leurs droits sont violés, et même obtenir, en cas de faute, des dommages-intérêts (art. 1382 du Code civil).

Tel est, d'ailleurs, la conception qui paraît dominer toute la jurisprudence du Conseil d'Etat et de la Cour de cassation. Le Conseil d'Etat admet qu'un prêtre catholique, exerçant son ministère dans une commune, peut poursuivre l'annulation d'un arrêté municipal prononçant la fermeture de l'église dont la jouissance avait été accordée par le maire à une association cultuelle schismatique (1); il admet qu'un prêtre en communion avec l'évêque a qualité pour discuter la légalité d'un décret attribuant les biens d'une fabrique et, par conséquent, la jouissance d'une église, à une association cultuelle (2); dans les deux espèces, il reconnaît le droit de recours aussi bien aux simples fidèles qu'aux prêtres. Quant à la Cour de cassation, par deux arrêts, elle a reconnu au curé nommé par l'évêque le droit d'occuper l'église, à l'exclusion du desservant d'une association cultuelle constituée en dehors de la hiérarchie catholique et à l'exclusion d'un ancien curé révoqué par son évêque (3).

De plus je ne pense pas qu'on puisse dire, comme l'a dit cependant M. Hauriou, que les catholiques sont des occupants sans titre juridique (4). Il semble bien que M. Hauriou ait été frappé, d'une part, par le caractère objectif de l'article 5 paragraphe 1 qu'il met en opposition avec le caractère subjectif des concessions de jouissance du paragraphe 2, et, d'autre part, par le défaut d'un bénéficiaire, les communes n'ayant en face d'elles, en l'absence de toute association et de toute déclaration, qu'un public vague, indéterminé, incapable de devenir le sujet d'un droit.

(1) Arrêt du Conseil d'Etat du 8 février 1908 (*Revue d'organisation et de défense religieuse*. 1908, p. 147) et les conclusions de M. Chardenet, commissaire du gouvernement (*ibid.*, p. 175 et s).

(2) Arrêt du Conseil d'Etat du 28 juillet 1911 (*R. O. D. R.*, 1911, p. 409, et *Revue des Institutions cultuelles*, 1911, p. 249).

(3) Arrêts du Conseil d'Etat des 5 et 6 février 1912 (*R. O. D. R.*, 1912, p. 80, ., et *R. I. C.*, 1912, p. 59 et s.).

(4) Voir Hauriou, *op. cit.*, p. 545, note.

J'ai déjà répondu à la première de ces difficultés. En ce qui a trait à la seconde, j'estime qu'on ne peut pas dire que, dans le cas de l'article 5 paragraphe 1, les communes ont en face d'elles un public insaisissable; d'après la jurisprudence du Conseil d'Etat et de la Cour de cassation, il ne peut être ici question d'un droit qu'au profit d'un seul ministre du culte, absolument comme dans le cas de déclaration prévu au paragraphe 2, à savoir le curé nommé par l'évêque, le prêtre qui, aux termes mêmes de l'arrêt de la Cour de cassation du 6 février dernier, « se soumet aux règles d'organisation générale du culte dont il se propose d'assurer l'exercice, notamment à celles de la hiérarchie ecclésiastique et qui demeure en communion avec son évêque. » Il est vrai qu'il est question, au paragraphe 1 de l'article 5, des fidèles aussi bien que des prêtres, mais il faut entendre par *fidèles* ceux qui sont unis par les liens de l'orthodoxie au curé de la paroisse et à l'évêque diocésain, de telle sorte qu'il est naturel de rechercher le titre juridique du côté du chef de la communauté catholique, de même que dans le cas de déclaration du paragraphe 2.

Ce dernier paragraphe envisage deux hypothèses : pour les églises à forme purement démocratique, il autorise la concession de la jouissance des églises au profit d'associations; pour les sociétés religieuses fortement hiérarchisées, comme l'Eglise catholique, il autorise la concession de cette jouissance au profit des ministres du culte désignés dans une déclaration annuelle. Le paragraphe premier n'entre pas dans ces distinctions, il est fait pour les israélites, les protestants et d'autres, aussi bien que pour les catholiques, il est donc naturel qu'ici aussi, nous recherchions du côté de la hiérarchie, du côté du curé, le titre juridique qui permettra à la communauté des habitants catholiques d'user de l'église conformément à sa destination.

C'est ce qu'a fait M. Achille Mestre, professeur à la Faculté de Droit de Toulouse, dans une note (1) sous l'arrêt de la Cour de cassation du 5 février 1912. En prévision du transfert à des associations cultuelles des biens mobiliers et immobiliers des divers établissements du culte, l'article 4 de la loi du 9 décembre 1905 déclarait expressément que ces associations devaient être constituées conformément aux règles d'organisation générale du culte dont elles se proposaient d'assurer l'exercice; les biens transférés devaient l'être avec leur affectation spéciale et, sous la même condition, l'article 13 énonçait que les édifices servant à l'exercice du culte, ainsi que les objets mobiliers les garnissant, seraient mis gratuitement à la disposition de ces associations. De son côté, l'article 5 de la loi de 1907 stipulait qu'à défaut d'associations cultuelles, les mêmes édifices et objets mobiliers continueraient à être laissés à la disposition des fidèles et des ministres du culte pour la pratique de leur religion. Comme le marque fort

(1) Elle paraîtra dans le *Recueil de Sirey*.

bien l'arrêt du 5 février 1912, en formulant ces règles, le législateur a voulu, conformément à la déclaration contenue dans l'article premier de la loi du 9 décembre 1905, assurer, même en dehors de toute concession et de tout contrat, le libre exercice de chaque culte dans les édifices qui lui étaient consacrés, par suite, en ce qui concerne les églises catholiques, l'exercice du culte pratiqué selon les préceptes de l'Eglise catholique et soumis à la hiérarchie : c'est en vertu de ces principes que la Cour reconnaît à l'abbé Colonna, « seul institué par l'évêque du diocèse » le droit, à l'exclusion de tout autre prêtre, de disposer de l'église.

Ce qui permet donc à un ministre du culte d'user d'une église pour l'exercice de la religion catholique, c'est sa nomination, c'est, comme l'affirme la Cour de cassation, son institution par l'évêque, et c'est bien là, d'après M. Mestre, dont nous acceptons la conclusion, le titre juridique grâce auquel les fidèles, unis à leur curé, pourront, eux aussi, disposer de leur église.

En résumé, fidèles et prêtres ont le droit d'user des églises pour la pratique de leur religion et ils peuvent revendiquer ce droit contre quiconque, autorité administrative ou simple particulier, tenterait d'y faire obstacle, mais, pratiquement, étant donné la constitution essentiellement hiérarchique de l'Eglise catholique, ce droit se réalise par l'institution canonique donnée à un prêtre par son évêque. Ainsi, bien qu'ayant le droit à l'occupation des églises, les fidèles sont dans l'impossibilité de l'exercer en fait, sans l'intervention de leur chef spirituel, l'évêque (1).

Mais quelle sera l'étendue des droits du curé sur l'église et dans l'église? Sur l'édifice matériel il n'aura pas plus de droits que les fidèles; au même titre qu'eux, il a un droit réel d'occupant garanti par l'exercice des actions possessoires et lui permettant d'agir en justice pour assurer la libre pratique de la religion. Il ne peut faire des réparations à l'immeuble ou aux meubles occupés sans l'autorisation de la commune, il ne peut faire aucun acte d'administration proprement dite, il ne peut ni louer les bancs et chaises, ni faire payer l'usage de tels ou tels ornements, ni tarifer les sonneries de cloches, etc... Mais si les droits qui appartiennent aux curés et aux fidèles découlent du même texte, ce sont néanmoins des droits distincts et d'inégale étendue; les termes mêmes de l'article 5 le laissent entendre en désignant successivement les *ministres du culte* et les

(1) On ne saurait prendre argument de la jurisprudence de la Cour de cassation pour nier l'existence du droit subjectif des curés et des fidèles. La Cour de cassation, notamment dans son arrêt du 12 janvier 1911, (S., 1911, 1. 346) se borne à reconnaître, comme nous, que l'occupant n'a pas un droit de jouissance, mais ne détermine en aucune façon la nature du droit de l'occupant. Voir S. BACH, *De l'affectation des églises à l'exercice du culte catholique*, p. 133 et s.

fidèles, et la loi de 1905, combinée avec celles de 1907 et de 1908, permet de l'affirmer, car c'est toujours au culte catholique, culte hiérarchisé, que les églises affectées à ce culte, avant la séparation, *continuent* d'être affecté. Par cela seul qu'ils se déclarent catholiques, les fidèles reconnaissent le curé comme président de tous les offices, de toutes les cérémonies qui se célèbrent dans l'église; par cela seul qu'ils se déclarent catholiques, ils se soumettent à une discipline dont le curé est, en quelque sorte, le régulateur : d'où, le droit de police du curé ou ce pouvoir, que reconnaît la Cour de cassation dans son arrêt du 12 janvier 1911 et en vertu duquel les ministres du culte catholique possèdent *tous les droits nécessaires pour assurer le libre exercice du culte dans les églises* : le curé peut donc donner des ordres pour la bonne tenue des offices et l'accomplissement régulier des cérémonies, il peut prendre des dispositions matérielles pour que le culte s'exerce plus commodément et plus dignement, il peut assigner sa place à chaque catégorie de fidèles, il a entre ses mains les clés de l'église, ce qui comporte, en principe, la faculté d'ouvrir et de fermer les portes à toute heure, etc...

Ce droit de police a toujours appartenu au curé depuis le jour où l'article 12 du Concordat décida que toutes les églises, métropolitaines, cathédrales, paroissiales et autres, non aliénées et nécessaires au culte, seraient « remises à la disposition des évêques », et où l'article 75 de la loi du 18 germinal an X précisa que les églises catholiques seraient « mises à la disposition » des évêques par arrêtés préfectoraux, à raison d'un édifice par cure et par succursale.

Lorsque, après le régime transitoire des fabriques intérieures et extérieures, le décret du 30 décembre 1809 organisa définitivement les fabriques, celles-ci eurent comme mission principale de veiller à l'entretien et à la conservation des églises et la contre-partie de ces obligations fut un véritable droit de jouissance (1) sur ces édifices. Sans doute le curé avait une place et un rôle importants dans la fabrique, mais, en tant que curé, la mise *à la disposition* de l'église s'analysait pour lui en un simple droit de police. A la fabrique, les fonctions administratives; au curé, le maintien du bon ordre et la police intérieure de l'église : tel fut le régime de 1809.

Survint la séparation des Eglises et de l'Etat. L'article 13 de la loi du 9 décembre 1905 laisse les églises et les objets mobiliers qui les garnissent *à la disposition* des établisements publics du culte, puis des associations appelées à les remplacer et qui en auront la jouissance. Dans l'intention du législateur, les associations cultuelles cumuleront la mise à la disposition et la jouissance des églises, la police et les droits d'usufruitier; le curé n'est plus rien ou il n'est que

(1) Nous pensons même que les fabriques étaient vraiment propriétaires des églises. Voir L. Crouzil, *Du droit des catholiques à la propriété de leurs églises*, p. 31 et s.

fort peu de chose : qu'il s'agisse, par exemple, de sonneries de cloches, c'est le président de l'association cultuelle qui intervient, qu'il s'agisse d'infractions aux articles 25, 26, 34 et 35 de la loi de 1905, c'est l'association cultuelle qui est civilement responsable (art. 36).

Et voici qu'après le refus des cultuelles le législateur revient, inconsciemment peut-être, aux données traditionnelles : l'article 5, paragraphe premier, de la loi du 2 janvier 1907, porte que les édifices du culte et leur mobilier *continueront* à être laissés à la disposition des fidèles et des ministres du culte pour la pratique de leur religion, ce qui comporte, pour eux tous, le droit de se servir de l'église et, de plus, pour le curé, le droit qu'il possédait, depuis plus de cent ans, d'exercer ce qu'on est convenu de nommer la police sacerdotale.

Dans les paragraphes 2 et 3 de l'article 5, la loi pourvoit à la transmission de l'héritage des anciennes fabriques en décidant que la jouissance et les charges corrélatives pourront être attribuées, soit à des associations cultuelles constituées en conformité des articles 18 et 19 de la loi de 1905, soit à des associations du droit commun, soit à des ministres du culte dont les noms sont indiqués dans des déclarations annuelles, mais cette concession de jouissance est facultative et les catholiques peuvent ne recourir qu'au régime qu'établit le paragraphe premier de l'article 5.

Puisque le régime associationnel, tel qu'il est conçu en France, donne tous droits aux associés et, par suite, est inconciliable avec la constitution hiérarchique de l'Eglise catholique, puisque les pourparlers en vue d'un contrat entre les évêques et les curés d'une part, les préfets et les maires d'autre part, ont échoué et semblent bien ne pouvoir être repris, pourquoi le législateur n'organiserait-il pas la liberté des fondations privées, fondations dont le patrimoine ne reposerait pas sur des personnes physiques, mais serait simplement géré par des administrateurs? De telles fondations, véritables fabriques moins le caractère d'établissements publics, pourraient être établies dans toutes les paroisses, elles seraient soumises de la façon la plus absolue aux règles du droit canon et la jouissance, à défaut de la propriété, des églises pourrait leur être transmise : il suffirait d'ajouter quelques mots au paragraphe 2 de l'article 5.

Alors, mais alors seulement, comme le veut l'Encyclique *Gravissimo officii*, d'une façon certaine et légale, la divine constitution de l'Eglise, les droits immuables du Souverain Pontife et des Evêques, comme leur autorité sur les biens nécessaires à l'Eglise, particulièrement sur les édifices sacrés, seraient en pleine sécurité. Qui niera qu'ainsi un grand pas serait fait vers la paix religieuse, paix active, d'ailleurs, puisque tant de choses seraient à reconstruire et tant de conquêtes à réaliser!

Lucien Crouzil.

ARCHÉOLOGIE ROMAINE

LA TRANSLATION DE S^e^ CÉCILE AU IX^e^ SIÈCLE

L'histoire des reliques et des sanctuaires de sainte Cécile est au nombre des plus beaux sujets de l'archéologie romaine. La statue couchée de sainte Cécile par Maderno est bien connue. Or tout fait croire que ce marbre est, pour l'essentiel, conforme aux reliques de la sainte telles qu'elles furent trouvées en 1599, en un état de conservation merveilleuse dans la basilique de Sainte-Cécile au Transtévère. Ces reliques s'y trouvaient depuis le pontificat de Pascal I^er^ (817-824) et c'est l'histoire de la translation faite par ce pape, à l'église de Sainte-Cécile, qu'on voudrait étudier dans le présent travail.

La translation du corps de sainte Cécile par le pape Pascal I^er^, au neuvième siècle, nous est connue par un récit contenu dans la notice de ce pape au *Liber Pontificalis*. Voici le texte (1) :

Dum quadam die ad beati Petri principis apostolorum ecclesiam pergeret, quatenus apud eumdem B. P. solito more vigilias celebraret, et ante eiusdem confessionem matutinales lucescente dominica laudes residens decantaret, subito depressus sopore vidit adsistentem sibi virginali aspectu puellam, angelicis vestibus decoratam, talia locutionis affamina protulisse, dicens. « Multas tibi gratias referimus, quia certamen quod diu de me posueras frustratoriis relationibus pervulgatis aures accommodans reliquisti. Quippe qui tanto penes me fuisti uti proprio loqui invicem ore valeremus. » Haec iam saepefatus diligenter audiens pontifex, studiose requirere caepit quae esset illa quae talia illi verba diceret, vel quo nomine vocaretur. Cui illa respondit : « Si nomen inquiris, Caecilia famula Christi vocor. » Ad quam summus inquiens praesul : « Quomodo hoc credere possum, eo quod olim fama relata sit quatenus eiusdem venerabilis Christi martyris Caeciliae corpus ab Agistulfo Langobardorum rege hostiliter Romae residente furtim et ab illius hominibus fuisset ablatum. » Cui talia venerabilis pontifex intimanti omnipotentis Dei famula dixit : « Quia me desideranter ut invenirent Langobardi quesiverunt, omnino verum est; sed domini mei Iesu Christi opitulatione et dominae meae sanctae genitricis auxiliata, neque me invenire neque deportare sicut voluerant hinc longius potuerunt. Ideoque sicut me quaerere caepisti, qualiter me invenias, assiduo labore non desinas incumbere, quia domino deo pro cuius amore et honore passa sum, placuit ut tu me invenias

(1) L. Duchesne, *Liber Pontificalis*, t. II, p. 56.

et in ecclesia quam tu noviter construxisti recondas. » Haec dicens ab oculis aspicientis ablata est.

Tunc isdem venerandus pontifex, matutinalibus laudibus absolutis, pro tam certe et indubitabilis revelationis indicio caepit hac illacque operosius quaerere ubi sacratissimum eius iaceret corpus humatum. Quod tribuente Deo, dum sollicite quaereret, repperit in cimiterio *Praetextati* situm feris portam Appiam, aureis illud vestitum indumentis *cum corpore beatissimi sponsi Valeriani* pariterque et linteamina martyrii illius sanguine plena quando ab impio percussa carnifice Christi Domini martyr est regnantis in saecula consecrata. *Quibus et linteaminibus sanguis sanctae martyris abstersus, involuta ad pedes illius corporis sacratissimo cruore plena, de trina carnificis percussione reperta sunt.*

Quae cuncta suis pertractans manibus collegit et cum magno honore infra muros huius Romanae urbis in ecclesia nomine ipsius sanctae martyris dedicata, ad laudem et gloriam omnipotentis Dei, eiusdem virginis corpus, cum carissimo Valeriano sponso atque Tiburtio et Maximo martyribus, necnon Urbano et Lucio pontificibus, sub sacrosancto altare collocavit.

Il n'est peut-être pas inutile de résumer ce récit. On peut y distinguer les moments suivants : — 1° Pascal Ier cherche longtemps dans les Catacombes les reliques perdues de sainte Cécile et finit par renoncer à ce travail, sur le bruit public que les reliques de la sainte ont été enlevées par les Lombards, au huitième siècle. — 2° Sainte Cécile apparaît au pape pendant un petit somme qu'il faisait à l'office de la vigile dominicale et ordonne au pape de continuer ses recherches en lui disant : « A un moment de tes recherches tu as été si près de moi que nous aurions pu communiquer de vive voix. » — 3° Le pape reprend ses recherches et, bientôt, au cimetière de Prétextat, situé à l'est et tout près de la voie Appienne, il découvre le corps de sainte Cécile avec celui de son époux Valérien. — 4° Le pape porte solennellement les reliques ainsi trouvées à l'église de Sainte-Cécile, au Transtévère et les y place avec celles de Tiburce, Maxime martyrs et des papes Urbain (1) et Lucius.

Plus brièvement encore, on peut dire qu'il y a deux affirmations principales dans ce texte : 1° le corps de sainte Cécile a été trouvé *au cimetière de Prétextat avec celui de Valérien et d'autres martyrs;* 2° avant cette découverte, le *souvenir de la sépulture de sainte Cécile avait été perdu.* — Examinons d'abord le premier point.

***

On le voit, ce récit déclare que le corps de sainte Cécile a été trouvé au cimetière de Prétextat, à l'*est* de la voie Appienne. D'autre part il est certain que, jusqu'au septième siècle, il se trouvait dans une crypte près de la chapelle des papes, au cimetière de Calliste, à l'*ouest* de la voie Appienne et tout près du cimetière de Prétextat. C'est donc que, si on admet ce récit, il y a eu, entre le septième siècle et l'*inventio* faite par Pascal Ier, au neuvième siècle, une translation, du cimetière de Calliste au cimetière de Prétextat.

(1) Ces trois derniers personnages ont leur rôle dans l'histoire du martyre de sainte Cécile.

Tel est le texte qu'il s'agit d'expliquer.

L'explication la plus simple est donnée par M^gr Duchesne (1), qui considère ce texte comme parfaitement historique. Au huitième siècle, à l'occasion des incursions des Lombards autour de Rome, le corps de sainte Cécile a été transféré, pour plus de sûreté, du cimetière de Calliste à celui de Prétextat. Ainsi s'explique, d'après M^gr Duchesne, que Pascal I^er, à Prétextat, ait trouvé les reliques de sainte Cécile qui y avaient été transférées et aussi celles des compagnons de martyre de la sainte : Valérien, Tiburce, Maxime, Urbain dont la sépulture était de tout temps à Prétextat. Quant aux reliques du pape Lucius, elles provenaient du cimetière de Calliste.

Une explication un peu moins simple a été donnée par de Rossi (2). Cet historien, sur divers indices, a conclu que le récit du *Liber Pontificalis* contenait une inexactitude : la substitution du mot *Prétextat* à celui de *Calliste* dans l'indication du cimetière où a été trouvé le corps de sainte Cécile. D'après de Rossi, au huitième siècle, il n'y a pas eu translation de sainte Cécile de Calliste à Prétextat, mais translation de Valérien, Tiburce, Maxime et Urbain, du cimetière de Prétextat à celui de Calliste. Cette opinion de de Rossi est aujourd'hui écartée. Il sera inutile de la discuter.

Une troisième opinion est possible et a été formulée. Tout en reconnaissant comme parfaitement établie et hors de conteste ou de soupçon l'authenticité des reliques de sainte Cécile, elle croit devoir affirmer que le récit du *Liber Pontificalis* est une légende, la légende du sanctuaire de sainte Cécile au Transtévère. D'après cette troisième opinion, les reliques de la sainte et du pape Lucius ont été trouvées au cimetière de Calliste, celles de Valérien, Tiburce, Maxime et Urbain ont été recueillies tout près de là, au cimetière de Prétextat, de l'autre côté de la voie Appienne. Il n'y a pas eu de translation de ces divers saints, avant celle qui a été faite, au neuvième siècle, dans la basilique de Sainte-Cécile au Transtévère. Sur ce point, le texte du *Liber Pontificalis* serait donc légendaire.

Cette opinion vient d'être présentée par un des spécialistes les plus autorisés de l'archéologie romaine, par M^gr Kirsch, professeur d'histoire ecclésiastique à l'Université de Fribourg en Suisse (3).

M^gr Kirsch constate que les récits d'*inventio* de reliques dans le *Liber Pontificalis* sont souvent inexacts et démontrés inexacts par une comparaison avec les inscriptions relatives aux mêmes translations. En second lieu, certaines peintures du neuvième et du dixième siècles, dans la crypte de Sainte-Cécile au cimetière de Calliste, attestent d'après lui, après la translation faite par Pascal I^er, la conservation du culte de la première sépulture de la sainte. Tout différemment si sainte Cécile, d'abord ensevelie à Calliste, a été ensuite portée à Prétextat et enfin à l'église du Transtévère, on ne s'explique pas que l'ancien tombeau du cimetière de Calliste ait été encore honoré après Pascal I^er, au neuvième et au dixième siècles, si longtemps après qu'il était devenu vide.

(1) *Ibid.*, p. 65.

(2) *Roma sotteranea*, t. II, pp. 122 et 131.

(3) P. Kirsch, *Die heilige Caecilia in der rœmischen Kirche des Altertums*, Paderborn, 1910.

M[gr] Kirsch ne présente d'ailleurs son opinion qu'avec des réserves et avec des « peut-être ». Avant que M[gr] Kirsch publiât son travail, j'étais arrivé à des conclusions très voisines des siennes, mais plus précises, me semble-t-il, et, en tout cas, bien plus fermes, par suite des raisons qui vont être données. J'avoue que j'ai eu du plaisir à lire les conclusions de M[gr] Kirsch.

On sait que, dans les discussions de ce genre, qui mettent en œuvre des constatations nombreuses et quelquefois ténues, il faut donner une attention spéciale à la convergence des arguments.

A mon humble avis, 1° le texte ACTUEL de l'*inventio* de sainte Cécile, dans le *Liber Pontificalis*, est convaincu d'être légendaire, par une comparaison avec les autres textes relatifs à ce fait. — 2° Le texte actuel de l'*inventio* n'est pas le texte primitif; c'est un remaniement qui contient des interpolations qu'il est possible de distinguer et d'écarter. Ce texte PRIMITIF ainsi rétabli ne présente plus les mêmes difficultés. — Après cela on essaiera 3° de déterminer l'origine de la légende du texte actuel et 4° de rechercher la valeur du texte primitif ainsi débarrassé de ses interpolations. Enfin, 5° on répondra à une objection.

I. — LE TEXTE ACTUEL EST LÉGENDAIRE.

Le texte actuel de l'*inventio* de sainte Cécile affirme que le corps de la sainte a été trouvé au cimetière de Prétextat, avec ceux de Valérien, Tiburce, Maxime et Urbain. Or, par une série d'arguments convergents, on peut montrer que c'est là une erreur. On peut le montrer :

1° Par des renseignements qui nous sont fournis dans le *Liber Pontificalis* sur la petite église et les tombes des saints Valérien, Tiburce, Maxime et Urbain, au cimetière de Prétextat, vers le milieu et à la fin du huitième siècle, c'est-à-dire au temps où d'après le *Liber Pontificalis*, le corps de sainte Cécile aurait été à Prétextat. Or ces renseignements ne nous disent rien de la présence du corps de sainte Cécile à Prétextat. Voici ces textes :

Notice de Grégoire III (731-741) : « Etiam et cymiteria beatorum martyrum Ianuarii, *Urbani Tiburti*, *Valeriani* et *Maximi*, eorum tectum in ruinis positum, a novo perfecit (1). » Notice d'Hadrien I[er] (772-795) : « Ecclesiam beati *Tiburtii* et *Valeriani* atque *Maximi* seu basilica sancti Zenonis una cum cymiterio sanctorum *Urbani* pontificis... foris porta Appia, uno cohaerentes loco, quae ex priscis marcuerant temporibus, noviter restauravit (2). »

Donc silence complet sur la présence de sainte Cécile à Prétextat près des martyrs dont le nom est en italiques. Or était-il possible qu'à cette époque la translation de la sainte, si elle est réelle, ait été ignorée ou oubliée ou passée sous silence par les deux rédacteurs? Sans doute c'est possible, mais peu vraisemblable et encore moins probable. Donc la présence de sainte Cécile à Prétextat, au huitième siècle, est peu probable.

(1) L. DUCHESNE, *Liber Pontificalis*, t. I, p. 420.
(2) *Ibid.*, p. 509.

2° La découverte du corps de la sainte à Prétextat, avec ceux de Valérien, Maxime, Tiburce et Urbain, est contredite par l'inscription dédicatoire placée par le pape Pascal I^{er} lui-même, dans l'église Sainte-Cécile au Transtévère. On y lit :

LAETVS AMORE DEI HIC CONIVNXIT CORPORA SCA
CAECILIAE ET SOCIIS RVTILAT HIC FLORE IVVENTVS
QVAE PRIDEM IN CRVPTIS PAVSABANT MEMBRA BEATA (1).

Le sujet de la joie du pape, c'est d'avoir RÉUNI (coniunxit), dans cette église, sainte Cécile et les compagnons de son martyre. C'est donc que ces martyrs étaient *séparés* auparavant. C'est donc qu'ils ne se trouvaient pas ensemble au cimetière de Prétextat : conclusion qui est confirmée par le pluriel : « *in cruptis* ».

3° D'ailleurs on ne voit pas bien, comment, lors des incursions lombardes, le corps de sainte Cécile eût été plus en sûreté au cimetière de Prétextat, qui était parfaitement connu et visité, que dans une cachette quelconque du cimetière de Calliste. La translation de Calliste à Prétextat ne paraît ni nécessaire, ni particulièrement efficace.

Ainsi donc : argument négatif, comparaison de témoignages et raison de vraisemblance convergent pour écarter l'affirmation du *Liber Pontificalis*. Sainte Cécile n'a pas été trouvée avec Valérien, au cimetière de Prétextat.

A ces témoignages, on peut ajouter celui du texte même du *Liber Pontificalis*, dont le malaise interne, si j'ose le dire, révèle la présence d'éléments étrangers et erronés.

De là le titre suivant.

II. — Le texte actuel est interpolé.

Venons-en donc à la contexture du récit du *Liber Pontificalis :*

1° Rien ne prouve que la notice de Pascal I^{er} soit de peu postérieure à la mort de ce pape. — 2° Le récit de l'*inventio* de sainte Cécile n'est pas de l'auteur de la notice de Pascal I^{er}. Cette *inventio* est le récit qui était fait aux pèlerins de la basilique de Sainte-Cécile au Transtévère. Ce récit a été simplement transcrit par l'auteur de la notice. — 3° Avant d'être transcrit dans la notice, le récit de *l'inventio* avait circulé et s'était enrichi de détails nouveaux ou interpolés. C'est ce point qu'il faut démontrer maintenant.

I. — Une première addition ou interpolation, d'ailleurs sans conséquence, est constituée par une redite. C'est l'endroit où il est question des linges sanglants trouvés dans la tombe de sainte Cécile.

Repperit... pariterque et *linteamina* martyrii illius *sanguine plena* quando ab impio *percussa carnifice* Christi Domini martyr est regnantis in saecula consecrata.	Quibus et *linteaminibus sanguis* sanctae martyris abstersus, involuta ad pedes illius corporis sacratissimo *cruore plena*, de trina *carnificis percussione reperta* sunt.

(1) *Ibid.*, t. II, p. 66.

La redite est manifeste ainsi que la priorité du texte de la colonne de gauche. Le texte de droite amplifie et surcharge.

Concluons de là que notre récit peut bien ne pas être exempt d'interpolations ailleurs. Poussons donc plus avant.

II. — Une seconde interpolation est constituée par les mots en italiques dans la phrase suivante : Pascal Ier : « repperit [corpus S. Caeciliae] aureis illud vestitum indumentis, *cum corpore beatissimi sponsi Valeriani;* pariterque et linteamina martyrii illius sanguine plena, etc... » A l'analyse, les mots en italiques se révèlent comme une interpolation.

1° En effet, ces mots se trouvent au milieu d'une phrase qui décrit les reliques de sainte Cécile. Le sens obvie est que le corps de la sainte a été trouvé *dans la tombe* de son époux Valérien où elle avait été transférée. Ce sens obvie, personne ne l'exprime. On dit simplement que sainte Cécile a été trouvée *auprès de* son époux Valérien. Cette traduction est inexacte. Il faut s'en tenir au sens obvie. Mais, dira-t-on, ce sens obvie est inacceptable! — C'est précisément ce que je voulais vous faire dire, répondrai-je à mon tour. A qui fera-t-on croire que, par crainte des incursions lombardes, on a été cacher le corps de sainte Cécile, dans la tombe de Valérien? Y avait-il seulement la place? *Etc.*

Mais insistera-t-on : « On a voulu dire que la tombe de sainte Cécile était près de celle de Valérien. On l'a mal dit et on l'a mal placé. » Sans aucun doute, mais c'était là un fait facile à dire et à placer dans le récit. Et comme on l'a mal dit et mal placé, voilà la preuve que c'est une *maladresse forcée*, une interpolation dans un texte préexistant qu'on a voulu conserver.

2° A cette première raison d'écarter l'interpolation *cum corpore beatissimi sponsi Valeriani*, on peut en ajouter une seconde. C'est que *le plan ou la logique intérieure du récit n'admet pas ces mots.* Qu'on se rappelle la promesse de sainte Cécile au pape : « Deo... placuit ut tu me invenias et in ecclesia quam tu noviter construxisti recondas. » La sainte n'annonce la découverte que de son seul corps, elle ne dit rien de celle du corps de Valérien, qui devait être simultanée. Il y a là un manque de symétrie, un défaut dans la logique intérieure du récit. La suite donne plus que n'a promis la sainte.

Dira-t-on que ce défaut est imaginaire? Voici la preuve qu'il n'en est rien. On possède une fausse lettre du pape Pascal Ier, qui reproduit librement ce récit du *Liber Pontificalis.* Or on y lit : « Deo me tibi placuit revelare. Et corpus meum cum aliis corporibus sanctis QUAE SUNT IUXTA ME, recondere stude intra muros urbis (1). »

L'auteur de cette fausse charte a donc compris le défaut de symétrie ou de logique intérieure qui est dans le récit du *Liber Pontificalis* et comme il ne travaillait pas sur un texte préexistant qu'il voulût ménager, mais qu'il procédait à une rédaction nouvelle, il a supprimé ce défaut, en annonçant la découverte simultanée des autres corps saints dans le même lieu.

3° L'introduction, dans le récit, des mots « cum corpore beatissimi sponsi Valerianni » a eu pour résultat d'amener un autre défaut de sy

(1) HARDOUIN, *Acta Conciliorum*, t. IV, col. 1224.

métrie. Cette fois, c'est à la fin du récit. On y lit, après qu'il a été question de la découverte de sainte Cécile, des linges sanglants et de Valérien : « Quae cuncta suis pertractans manibus collegit et... eius dem virginis corpus cum carissimo Valeriano sponso at que Tiburtio et Maximo martyribus necnon Urbano et Lucio pontificibus, sub sacro sancto altare collocavit. »

La logique du récit voudrait qu'il y ait deux groupes de reliques : 1° sainte Cécile et Valérien dont il aurait déjà été question; 2° Tiburce, Maxime, Urbain et Lucius, mentionnés pour la première fois. Au lieu de cela, nous avons deux groupes ainsi constitués : 1° sainte Cécile; 2° Valérien et les autres martyrs : groupement qui suppose que l'adjonction de Valérien à sainte Cécile ne présente rien de plus spécial que celle des autres martyrs; groupement qui s'explique uniquement par ce fait que, dans le texte primitif, Valérien n'était mentionné qu'à cet endroit, c'est-à-dire à la fin. Il n'était pas mentionné au milieu du récit par les mots « cum corpore beatissimi sponsi *Valeriani* » qui, de nouveau, se révèlent comme une addition postérieure et troublant l'économie du morceau.

Si on supprime cette interpolation, le récit redevient tout à fait cohérent et intelligible, tandis qu'il faisait difficulté à trois endroits.

III. — Venons-en à une autre interpolation, qui est d'ailleurs en corrélation (1) avec celle dont il vient d'être question. C'est l'endroit où il est dit que le corps de sainte Cécile a été trouvé au cimetière de *Prétextat*. C'est là une affirmation qui est démentie par le contexte. En effet : 1° dans son dialogue avec le pape Pascal Ier, quand elle déclare que ses reliques n'ont pas été enlevées par les Lombards, sainte Cécile ne donne pas à entendre par un seul mot que son corps ait été changé de son ancienne place près de la crypte des papes, au cimetière de Calliste. Si les Lombards ne l'ont pas trouvée, c'est uniquement un effet de la miséricorde divine. Donc le rédacteur primitif, qui fait ainsi parler sainte Cécile, ne suppose pas que le corps ait quitté sa place primitive. — 2° Cette première constatation est vérifiée par la suivante. La sainte déclare au pape : « A un moment de tes recherches, nous étions si près que nous aurions pu communiquer de vive voix. » C'est là, semble-t-il, une allusion à la proximité de la crypte de sainte Cécile et de la crypte des papes au cimetière de Calliste. Pascal Ier avait fait des recherches dans la crypte des papes et en avait tiré les restes de six de ses prédécesseurs. A ce moment, il était donc tout près de sainte Cécile. Il y a là une coïncidence qui sera difficilement attribuée au hasard.

Donc le contexte ou encore la logique du récit excluent la leçon « cimetière de *Prétextat* », pour le lieu où a été trouvé le corps de sainte Cécile. Sur ce point, il faut donner raison à de Rossi. Il devait y avoir primitivement : « in cymiterio *Callisti*. »

Il est bon maintenant de faire la somme de ces divers arguments.

(1) C'est à dire que si les mots *cum corpore beatissimi sponsi Valeriani* sont une interpolation dans notre récit, il doit en être ainsi du mot *Pretextati*, car le corps de Valérien se trouvait au cimetière de Prétextat, avec ceux de ses compagnons.

Nous avons constaté 1° que le texte actuel de l'*inventio* de sainte Cécile est *légendaire;* — 2° que ce texte actuel est *interpolé;* — 3° en comparant le contenu de ce 1° et de ce 2°, nous sommes amenés à constater que texte actuel est *légendaire* PARCE QU'IL est *interpolé*. Les passages qui nous ont amené à reconnaître la fausseté historique ou la légende sont précisément ceux qui ont été reconnus interpolés. Or qu'on le remarque, dans le 1° et le 2°, il s'agit de constatations distinctes et indépendantes. C'est dire qu'elles se confirment et se vérifient mutuellement.

Pour conclure et préciser : dans le texte actuel de l'*inventio* de sainte Cécile, l'affirmation que sainte Cécile a été trouvée au cimetière de Prétextat avec Valérien, Tiburce, Maxime et Urbain, — cette affirmation est fausse ou légendaire. Mais cette affirmation, qui est contenue dans les mots : « in cymiterio Pretextati » et « cum corpore beatissimi sponsi Valeriani » ne se trouvait pas dans le texte primitif de l'*inventio;* ces mots sont des interpolations postérieures. Par conséquent, pour retrouver le texte primitif de l'*inventio*, il faut remplacer *Pretextati* par *Callisti* ou *Sixti* (1) et supprimer les mots *cum corpore... Valeriani*.

Deux questions resteraient à résoudre : 1° Quelle est l'origine de la formation légendaire du texte actuel? — 2° Quelle est la valeur historique du texte primitif de l'*inventio* ainsi reconstitué?

III. — Origine de la légende du texte actuel.

Le texte primitif racontait la révélation de sainte Cécile au pape Pascal Ier et la découverte du corps de la sainte au cimetière de Calliste. Il ajoutait que le pape avait réuni, sous l'autel de la basilique du Transtévère, les reliques de sainte Cécile et celle des saints Valérien, Tiburce, Maxime et Urbain qui jusque-là reposaient au cimetière de Prétextat.

Le texte actuel ajoute que tous ces corps saints ont été trouvés au cimetière de Prétextat. Comment expliquer ce changement?

Il est possible que ce soit là une influence de la tradition orale sur le récit écrit. Une fois les corps saints placés sous l'autel de la basilique du Transtévère, la tradition orale a fait son œuvre. Au lieu de distinguer les deux moments : 1° *inventio* de sainte Cécile à Calliste; 2° réunion de sainte Cécile aux autres martyrs, elle aura simplifié, dramatisé en groupant, et raconté une seule *inventio* de tous les martyrs, sans se mettre en peine de préciser le lieu de la découverte. La tradition écrite a dû tenir compte de cette donnée qu'elle a adoptée sous forme d'interpolation. Dans le récit écrit, il fallait préciser le lieu de l'*inventio*. On s'est décidé pour le cimetière de Prétextat, celui où se trouvait la majorité des martyrs.

Veut-on un exemple d'interpolations analogues? Voici la *Passio* de saint Félix et de ses compagnons. Le texte primitif ne parle que de saint Félix évêque. Une rédaction interpolée ajoute plusieurs de ses

(1) La chapelle des papes, au cimetière de Calliste, était désignée par le nom de cimetière de Saint-Sixte, du nom d'un des papes qui y étaient inhumés.

clercs : « Alia (1) autem die productus est [*una cum clericis suis*] ante lucem Felix episcopus... Tunc iussit eum legatus [*una cum clericis suis*] in ima carceris mitti. » Cette interpolation *una cum clericis suis* revient plusieurs fois, dans la suite de ce texte. C'est une interpolation analogue à celle des mots *cum corpore beatissimi Valeriani* de notre récit.

Dans les cas pareils, les historiens constatent le fait de la légende. Ils ne sont pas obligés d'en expliquer la formation. Il suffit qu'il n'y ait pas d'impossibilité à leur opposer. En cette affaire, y a-t-il des raisons de considérer cette formation légendaire comme impossible? Pour formuler une objection à ce sujet, il faudrait déterminer la date approximative du texte actuel et montrer qu'entre la première rédaction et les interpolations qui nous occupent il n'y a pas eu le temps nécessaire pour cette déformation.

IV. — Valeur historique du texte primitif.

Il a été dit et il n'est peut-être pas inutile de répéter que la réalité de la translation des vraies reliques de la sainte par le pape Pascal Ier, dans la basilique du Transtévère, est un fait historique parfaitement établi. La question dont il s'agit maintenant est de déterminer si les circonstances du récit qui est donné de cette translation dans le *Liber Pontificalis*, sont historiques. Autre chose est la réalité, parfaitement établie, du fait de la translation, autre chose la réalité, sujette à examen, des circonstances de cette translation.

Le texte primitif de l'*inventio*, tel qu'il vient d'être rétabli, raconte donc que le pape Pascal Ier chercha longtemps sans succès le corps de sainte Cécile. Il avait renoncé à son entreprise, lorsque la sainte lui apparut en songe, lui ordonna de continuer ses recherches, en lui promettant qu'elles seraient couronnées de succès. Le pape chercha et trouva. Il y aurait donc eu d'abord *inventio*, puis *translatio* de sainte Cécile.

Dans ce récit, le point à vérifier, et d'où l'apparition de la sainte dépend, est le suivant : le souvenir de la sépulture de sainte Cécile près de la crypte des papes était-il vraiment perdu? Pour répondre, on peut raisonner *a priori* et procéder par la comparaison des textes.

A priori l'éclat du culte de sainte Cécile à Rome, la notoriété de sa crypte ne permettent pas d'admettre que le lieu de sa sépulture primitive à Calliste, ait été oublié. Là dessus il n'y a pas de divergence parmi les historiens. Cette sépulture avait pu être négligée; elle n'avait pu être oubliée.

Mais venons-en à la comparaison des textes. Ici encore le document principal est l'inscription dédicatoire de Pascal Ier à la basilique du Transtévère. Ce texte a été transcrit plus haut. Pour l'apprécier, mettons en regard cette inscription du neuvième siècle et une autre inscription de la même basilique relative à la même translation, mais qui date du douzième siècle. Dans les deux inscriptions, le sujet du verbe est le pape Pascal Ier.

(1) Dom Quentin, *Les martyrologes historiques du Moyen âge*, Paris, 1908, p. 526.

IXe siècle.	XIIe siècle.
Laetus amore Dei, hic *coniunxit* corpora sancta. Caeciliae et sociis rutilat hic flore iuventus. Quae pridem in cruptis *pausabant* membra beata.	Dum corpora sacra *requirit*, elevat *inventum* venerando martyris almae Caeciliae corpus (1).

L'inscription du neuvième siècle ne dit rien des *recherches* ni de la *découverte* du pape. Or il est incontestable que si Pascal Ier, auteur de l'inscription, avait dans l'esprit les faits mentionnés par le *Liber Pontificalis*, son inscription devient incompréhensible. Le pape néglige le principal et exprime l'accessoire. Il néglige l'intervention miraculeuse et décisive de sainte Cécile pour révéler son corps qu'on croit perdu. Il exprime uniquement la joie du pape d'avoir *réuni* la sainte et les compagnons de son martyre. Il néglige d'exprimer la joie du pape de posséder des reliques qu'il croyait perdues. A la place de *coniunxit*, on attendrait *invenit;* à la place de *pausabant*, on attendrait *latebant*.

Ici parlera-t-on d'une exégèse trop subtile! Qu'on lise l'inscription du douzième siècle dont l'auteur connaissait le récit du *Liber Pontificalis*. Ici nous apprenons tout naturellement, les *recherches* et la *découverte* du pape. J'ose dire que la différence entre les deux inscriptions, dont le but est identique, est de celles qui crèvent les yeux. D'où vient cette différence? C'est que les auteurs de ces deux inscriptions avaient dans l'esprit un même fait : la translation des reliques de sainte Cécile, mais les *circonstances* de cette translation se présentaient différemment à leur esprit. Dans l'inscription du douzième siècle, il y a un plus, une majoration par rapport à celle du neuvième siècle. Cette majoration provient du récit du *Liber Pontificalis* qui, par sa date, se place entre les deux inscriptions. Maintenant, entre l'inscription de Pascal Ier et le récit du *Liber Pontificalis* quel choix fera-t-on? La chose est trop claire. L'inscription est le document le plus ancien et elle provient de l'auteur même de la translation. On sait d'ailleurs que les inscriptions, qui sont des documents dits matériels ou immédiats l'emportent toujours sur la tradition, qui est un document narratif ou médiat c'est-à-dire qui nous arrive par l'intermédiaire des témoins. Donc, il n'y a pas eu d'*inventio* proprement dite de sainte Cécile.

L'examen des textes confirme donc, ici, l'argument *a priori*. On ne peut admettre la donnée de l'ignorance de Pascal Ier sur la sépulture primitive de sainte Cécile à Calliste. Cette donnée qui est à la base du récit primitif du *Liber Pontificalis* est donc légendaire et le récit du songe du pape n'a plus de raison d'être. On remarquera d'ailleurs que cette histoire manque essentiellement d'originalité. Un des thèmes les plus fréquents de la littérature des translations est l'oubli du vrai tombeau et l'intervention merveilleuse du saint, pour rafraichir les souvenirs de ses serviteurs. Sans doute, souvent ce thème recouvre une réalité historique. Mais pour l'admettre, il faut avoir des motifs et, dans le cas présent, non seulement on manque de motifs, mais on se trouve en présence de témoignages qui déposent en sens contraire.

(1) MARUCCHI, *Basiliques et églises de Rome*, Paris, 1902, p. 448.

Donc ici encore, nous constatons la légende. Comment s'est-elle formée? Cette formation est-elle possible dans les limites de temps fixées par la rédaction de la notice de Pascal Ier? C'est le cas de rappeler les considérations qui terminent le paragraphe 3. Je n'ajouterai qu'un point : la nécessité préalable d'éviter les idées abstraites et de se représenter l'état d'esprit des pèlerins de Sainte-Cécile à Rome, dans la première moitié du neuvième siècle. On aura à voir ensuite si le décalque d'un des thèmes préférés des récits de translation fait plus de difficulté, à cette époque, pour l'imagination populaire, que le décalque des notices antérieures des papes dans la notice du même pape Pascal Ier pour le rédacteur de cette partie du *Liber Pontificalis*.

***

Peut-être pensera-t-on que les conclusions de cette étude sont un peu négatives. Fondée à première vue, cette opinion ne résiste pas à un sérieux examen. Il arrive quelquefois que les vrais intérêts de l'Eglise et ceux d'une apologétique à courte vue ne soient pas identiques. Peut-être en est-il ainsi dans le cas présent.

A la fin de cette discussion exclusivement critique, si l'on fait abstraction des exigences de la vérité historique, pour considérer l'intérêt apologétique ou religieux, un seul point est à considérer : l'authenticité des reliques de sainte Cécile conservées dans la basilique du Transtévère. Cherchons ce que devient cette authenticité, dans les deux solutions du problème qui nous occupe.

Première solution : le récit du *Liber Pontificalis* est historique. C'est dire que, une fois admis le songe de Pascal Ier et la découverte des reliques de sainte Cécile, il en résulte que ces reliques avaient été perdues pendant assez longtemps et même changées de place. Dès lors, l'identité du corps n'est plus attestée par une tradition ininterrompue ayant son point d'attache au tombeau primitif de la sainte. Or en ces matières, l'argument de la tradition ininterrompue et fixement localisée a une telle valeur qu'on n'en imagine pas de meilleur. Sans doute on dira que cette tradition interrompue et séparée de son attache topographique est renouée par le songe du pape Pascal Ier. On conviendra cependant que cet argument ne s'impose pas à tous les esprits aussi bien que le précédent. A tort sans doute, mais en fait beaucoup diront que l'identification d'un corps peut devenir douteuse après des pérégrinations dans les Catacombes.

Seconde solution : celle qui ressort de cet article. Le corps de sainte Cécile n'a pas été retrouvé pour la raison bien simple qu'il n'avait pas été perdu et n'avait pas changé de place. Cette solution maintient l'existence d'une tradition ininterrompue autour du tombeau primitif de sainte Cécile. Il n'est pas de meilleur argument. Sans parler des exigences de l'histoire, ne courons pas le risque de diminuer l'authenticité des reliques de sainte Cécile, pour le seul plaisir de raconter une historiette.

Pour mon humble part, je m'en tiens à l'inscription dédicatoire de l'église du Transtévère par le pape Pascal Ier.

LAETVS AMORE DEI HIC CONIVNXIT CORPORA SCA
CAECILIAE ET SOCIIS RVTILAT HIC FLORE IVVENTVS
QVAE PRIDEM IN CRVPTIS PAVSABANT MEMBRA BEATA.

Louis Saltet.

NOTES ET CRITIQUES

V. Cathrein, S. J., *Philosophia moralis*, editio octava immutata, Fribourg, Herder, 1911, in-12 de XVIII-520 pages.

Le *Cursus philosophicus in usum scholarum* des Pères C. Frick, H. Haan, B. Boedder et V. Cathrein, de la Compagnie de Jésus, passe à juste titre parmi les spécialistes pour un ouvrage classique particulièrement estimable. Des six volumes qu'il comprend, le meilleur est peut-être bien celui qu'a composé le P. Cathrein : *Philosophia moralis*, publié en 1893, et dont voici la huitième édition. C'est un de ces livres consciencieux, solides, substantiels, érudits et judicieux, comme presque seuls en savent écrire des jésuites hollandais ou allemands; un livre vraiment instructif et de la plus rassurante orthodoxie, que dans aucun Grand Séminaire la Bibliothèque des élèves ne devrait manquer de posséder; un livre, en tout cas, de qualité fort supérieure à l'*Ethica* de tels et tels manuels *ad mentem S. Thomae*, de facture française, qui, aux séminaristes d'hier ou d'il y a vingt ans, n'ont laissé que des souvenirs sans joie, et dont il est malaisé de décider si c'est à accréditer la philosophie scolastique, ou, au contraire, à la discréditer, qu'ils ont le plus contribué. Par quoi je n'ai nullement l'intention d'insinuer que l'ouvrage du P. Cathrein n'a que des qualités. En fait, il s'y remarque quelque excès de « traditionisme », des omissions et des lacunes, une certaine confusion entre le « philosophique » et le « théologique », des analyses de concepts insuffisantes, des arguments médiocres, toutes choses qui, sans contredit, sont des défauts.

J'appelle excès de « traditionisme » la fidélité, je ne dis pas aux vérités toujours vivantes que contient le péripatétisme chrétien, mais à des procédés, aujourd'hui désuets, qui servirent originairement à les exposer. C'est ainsi que, dans la première phrase de la première page de son livre, l'éminent auteur, comme s'il n'y avait pas d'autres divisions des sciences philosophiques depuis longtemps acceptées, et, après tout, très acceptables, affirme, sans le moindre mot d'explication historique, que la philosophie comprend trois parties : la philosophie naturelle, la philosophie rationnelle et la philosophie morale. Je n'ignore pas par quelles raisons, ni surtout par quelles autorités cette division peut se justifier. Mais l'avantage qu'offre son emploi me paraît quasi nul, quand je constate qu'elle déroute les lecteurs non initiés, et que les néoscolastiques, même les plus fervents, s'empressent de n'en pas tenir compte, lorsqu'ils parlent ou écrivent pour tout le monde. — Ne serait-ce pas le même culte superstitieux du passé qui a conduit le P. Cathrein à étudier dans la Morale générale, avant toute autre question, la question de la fin dernière de l'homme : *De fine ultimo hominis* (p. 24)? Car de motif de commencer par là actuellement, on n'en découvre qu'un : se conformer à l'ordre adopté par saint Tho-

mas dans la 2a 2ae de la *Somme*. Motif, certes, respectable. Mais à lui obéir il y a au moins un inconvénient, qui est de fortifier l'opinion, selon laquelle la morale théiste est une construction toute *a priori*, sans appui dans la psychologie ni dans l'histoire. — Veut-on encore un exemple du formalisme, où tombe le P. Cathrein, par suite de l'excès de « traditionisme? » Qu'on lise la démonstration qu'il donne de cette proposition : *Violentia stricte dicta omnino excludit voluntarium* (p. 68). La voici mot pour mot : *Violentum stricte dictum respectu hominis dicitur, quidquid in eo fit voluntate totis viribus renitente. Atqui, quod fit voluntate totis viribus renitente, non potest ullo modo ab eadem procedere seu esse voluntarium. Ergo violentia stricte dicta excludit voluntarium.* Inutile, n'est-ce-pas, d'insister sur les beautés de ce syllogisme et sa vertu éducative.

Même dans un manuel latin de plus de cinq cents pages, on ne peut pas tout dire, c'est entendu. Mais il y a, surtout dans la partie du livre du P. Cathrein, qui est consacrée à la Morale sociale, des lacunes qu'on a peine à excuser. Les questions du droit de grève, du salaire, du contrat de travail, de la répartition des bénéfices entre le travail et le capital, de l'intervention de l'État en matière économique, etc., sont présentement trop discutées, pour qu'il ne soit pas nécessaire d'en proposer des solutions au moins approximatives et provisoires. Le P. Cathrein, je le reconnais, l'a fait, mais comme à la dérobée, et avec une brièveté telle que son enseignement sur ces divers points court le risque de passer inaperçu. Mieux eût valu les traiter à fond et s'arrêter moins longuement à établir la légitimité de la propriété littéraire (p. 320-322), à se prononcer contre l'émancipation politique des femmes (p. 417-419), et à prouver cette thèse, qui paraîtrait sans doute un peu surannée et vaine aux maîtresses de maison, que préoccupe la « question des domestiques » : *Societas herilis generatim saltem tanquam conaturale complementum familiae a natura intenta dici potest* (p. 367).

Le reproche que je me permets d'adresser au P. Cathrein d'avoir laissé subsister dans son ouvrage une certaine confusion entre le « philosophique » et le « théologique », presque tous les écrivains catholiques qui ont étudié le problème du devoir le méritent. A voir leur réserve, on croirait que la morale enferme je ne sais quoi de mystérieux et de sacré, qui échappe par sa nature aux investigations purement rationnelles. Il est cependant incontestable que la raison et la foi sont deux sources distinctes de connaissance, et que la philosophie et la théologie ont chacune leur domaine propre. Ce ne serait donc pas faire acte de « philosophe séparé », ni pencher vers le modernisme, que de soumettre à un examen critique rigoureux les idées, les postulats, les principes et les conclusions de la morale, pour y distinguer avec autant de précision que possible ce qui est de provenance traditionnelle et ce qui est de provenance rationnelle, ce qui est un emprunt, conscient ou inconscient, au christianisme et ce qui est une déduction ou une induction strictement philosophique. De semblable examen, aucune trace dans la *Philosophia moralis* du P. Cathrein. Aussi y découvre-t-on, sur l'excellence du célibat (p. 355) et sur l'indissolubilité du mariage (p. 360), des thèses que, à s'en tenir aux seules données de la raison, il faudrait probablement modifier. On y trouve également, présupposé implici-

tement à tout ce qui est dit des sanctions ultra-terrestres, ce postulat que l'homme garde éternellement, à l'égard du Bien, l'attitude qu'il a en mourant. Or, ce postulat — car c'en est un — n'est pas le moins du monde philosophique. Il est d'origine religieuse, plus précisément encore d'origine chrétienne. Car c'est par la Révélation, nullement par la raison, que nous savons avec certitude que l'épreuve de l'homme ne se continue pas après la vie présente, et que l'âme, au moment où elle se sépare du corps, voit sa destinée irrévocablement fixée.

Si regrettable qu'il soit que le P. Cathrein n'ait pas toujours assez nettement délimité les territoires respectifs de la théologie et de la philosophie morales, il l'est encore plus qu'il n'ait pas tenté une analyse approfondie des concepts essentiels de la morale théiste.

Voici, par exemple, le concept de loi naturelle. Il a une importance capitale. De là les attaques multipliées dont il est aujourd'hui l'objet. Prouver qu'il a une base objective à la fois dans l'esprit et dans les choses est donc de première nécessité. Mais que doit-on entendre au juste par la loi naturelle? C'est ce qu'il faut d'abord déterminer. Au vrai, le P. Cathrein s'y emploie. A cet effet, il commence par rappeler que saint Thomas a dit quelque part de la loi naturelle qu'elle est : *Participatio legis aeternae in rationali creatura*, et qu'il l'a définie ailleurs : *Lumen intellectus insitum nobis a Deo, per quod cognoscimus quid agendum et quid vitandum*. Puis, il écrit : *Consistit haec lex [naturalis] in iudiciis practicis, quibus cognoscimus nos ad bonum faciendum et malum vitandum teneri* (p. 152). Je me garderai bien de nier la valeur de cette définition. Mais j'aimerais qu'on l'expliquât et qu'on indiquât en termes précis ce que sont les « jugements pratiques », dont il y est question. Sont-ce des jugements spontanés, primitifs, antérieurs à l'expérience? ou bien, au contraire, des jugements réfléchis, secondaires et dérivés, qui supposent toute une suite de jugements plus ou moins complexes, et, peut-être, toute la psychologie et toute la théodicée? Là-dessus, et c'est vraiment beaucoup de discrétion, le P. Cathrein garde un silence absolu.

Il n'est guère moins réservé en ce qui concerne les concepts d'obligation et de sanction. Non pas qu'il ne consacre une thèse au principe de l'obligation (p. 155), et une autre à l'existence des sanctions futures. Mais sur ces notions considérées en elles-mêmes, il passe plus que rapidement. De la sanction il se borne à dire ceci : *Sanctio legis active spectata est decretum legislatoris, quo observationi legis praemia, eius vero transgressioni poenas statuit; passive vero spectata sunt ipsa haec praemia... Poena est malum physicum, inflictum propter malum morale; praemium contra est bonum aliquod physicum, concessum propter bonum morale* (p. 163). Serait-il téméraire d'estimer ces lignes insuffisantes? Je ne le crois pas. Le moyen, en effet, avec leur contenu d'établir qu'appliquer à l'ordre moral la notion de récompense et de châtiment, ce n'est pas assimiler indûment la cité céleste à la cité terrestre, et, en vertu d'une analogie très superficielle, raisonner du législateur divin comme des législateurs humains? Comment, en d'autres termes, si l'on n'a pas de l'idée de sanction une notion plus spirituelle et plus compréhensive, montrer que ce n'est pas une idée anthropomorphique, qui amène, comme l'a objecté un philosophe contemporain, à faire de Dieu « une sorte de maître d'école surveillant les hommes la férule à la main », et à représenter le monde comme

« la salle d'un examen perpétuel suivi d'une distribution de prix » (1)?

Ne pas fournir, des concepts fondamentaux de sa doctrine, une analyse exacte et, s'il se peut, exhaustive, c'est pour un philosophe un défaut grave; c'en est un autre, et tout aussi répréhensible, d'apporter à l'appui de ses thèses des arguments discutables. Le P. Cathrein, qui n'a pas toujours évité le premier, est parfois tombé dans le second.

Soit la thèse sur l'existence de la loi naturelle : *Homo per veram legem naturalem participat legem aeternam* (p. 152). Trois arguments la démontrent, qui sont tirés des exigences de la sagesse divine et de certaines données, soit de l'expérience psychologique, soit de la croyance universelle du genre humain. Or, le premier est à tout le moins un peu vague. C'est chose, en effet, si difficile à connaître, pour un honnête homme de philosophe, que les exigences de la sagesse divine! Bossuet s'y référait quand il avançait que, contrairement à l'hérésie qui « ne se peut faire que par pièces mal assorties », « la vérité catholique, venue de Dieu, a d'abord sa perfection ». Chateaubriand les invoquait à son tour lorsqu'il enseignait que « l'auteur de la nature », en créant la terre, y « planta de vieilles forêts et de jeunes taillis ». On semble donc excusable de douter qu'elles constituent, en faveur de la thèse de l'objectivité de la loi naturelle, une preuve topique et décisive.

Par les données de l'expérience interne, *experientia interna hominis*, le P. Cathrein entend les jugements et les sentiments moraux. L'existence des uns et des autres est incontestée. Mais la question se pose de savoir d'où ils viennent. S'ils sont, pour une part, un produit de l'éducation familiale, et, pour une autre, un résultat de la contrainte ou, si l'on aime mieux, du conformisme social, de quel droit en inférer que la raison sait spontanément, directement et infailliblement, — car c'est tout cela qu'implique la notion classique de loi naturelle, — non seulement qu'il faut faire le bien et éviter le mal, mais encore quel bien doit être fait et quel mal évité?

Le troisième argument, qui est fondé sur la persuasion commune des hommes, *communis hominum persuasio*, n'est que l'argument du consentement universel. Et c'est un argument à coup sûr vénérable. Mais c'est surtout un argument inefficace. Car admettons, comme le P. Cathrein l'affirme en deux lignes sommaires et solennelles, que *omnium populorum et temporum monumenta historica testantur legem naturalem ubique et semper fuisse cognitam et agnitam tanquam legem divinam*, en fin de compte il n'y a là qu'un fait, lequel ainsi que tout fait, a besoin d'être interprété. Or, à moins de voir dans le genre humain, à peu près comme M. Durkheim dans la société, une réalité distincte des individus qui le composent, et disposant de moyens de connaissance que ceux-ci ne possèdent pas, la croyance des hommes pris collectivement à l'objectivité et à la transcendance de la loi naturelle ne peut avoir d'autres causes que cette même croyance considérée en chaque homme pris individuellement. La question, qui se pose pour les données de l'expérience psychologique, se pose donc de nouveau : en vertu de quelles influences, par l'action de quel mécanisme mental, pour quels motifs d'ordre rationnel ou sentimental, tout homme normal, incorporé à un groupe social pourvu d'une civilisa-

(1) A. Cresson, *La Morale de la raison théorique*, Paris, 1903, pp. 54 et 55.

tion au moins rudimentaire, arrive-t-il à se persuader qu'il existe des impératifs catégoriques, auxquels il est tenu de conformer sa conduite?

Il me serait aisé de relever dans le livre du P. Cathrein plusieurs autres arguments aussi défectueux que les trois que je viens de signaler. Mais pour ne pas allonger encore ce compte rendu déjà trop long, je m'en abstiendrai. Ce que j'ai dit suffira d'ailleurs à suggérer, — et je ne souhaite rien de plus, — que, même après l'œuvre du savant jésuite, l'exposé de la morale traditionnelle, vraiment fort parce que vraiment philosophique, qu'il nous faudrait aujourd'hui, reste toujours à écrire.

Eugène Franon.

Emile Bruneteau, professeur à l'Ecole de Théologie de Poitiers, *Les Tentations du Jeune Homme*, Paris, Lethielleux, 1912, in-12, 370 pages.

Le livre de M. Bruneteau s'adresse aux jeunes catholiques instruits, de plus de seize ans. Il veut les guider et les aider au moment du « virage décisif ». Il étudie donc tout d'abord la tentation, ses causes, son universalité, son utilité; puis, il indique les moyens de la combattre et, si elle triomphe, de se relever.

On dira que depuis Sénèque, écrivant à Lucilius, ou même depuis l'Odyssée... Sans doute; seulement M. Bruneteau « ne met point ses pas dans les pas ». Il a lu les Pères et les moralistes, Saint Augustin et Pascal; ce qu'ils avaient dit, il le dit : sa doctrine n'en est que plus sûre. Mais il est moraliste lui-même, moraliste très fin — lisez le chapitre *De la jeunesse*, charmant *De juventute* — et très judicieux — voyez le chapitre *De la nécessité de s'instruire* —; surtout, les Anciens ne l'ont point dispensé de connaître « les gens de maintenant ». Il avait déjà étudié la *Doctrine morale de l'Evolution;* son nouveau livre sur *Les Tentations du Jeune Homme* témoigne à chaque instant d'une connaissance étendue de la philosophie moderne. Sénèque avait dit : *quoties inter homines fui, minor homo redii*, et il en avait donné la raison. M. Bruneteau ajoute (p. 96-97) : « au-dessous des relations visibles et saisissables des hommes entre eux, d'autres infiniment plus nombreuses et plus complexes s'entrecroisent. La partie inférieure et automatique de notre être est un carrefour, une place publique où passent, rapides et silencieux, des centaines de voyageurs venus de tous les pays, les uns ombres ténues éphémères, d'autres plus massifs et plus redoutables. De temps en temps, quelques-uns sortent de la pénombre et apparaissent dans la zone où brille la lumière consciente, et en tout temps la famille grouillante de ceux que cache la nuit, accompagne en sourdine la voix de nos pensées, de nos désirs, de nos vouloirs connus. Contre cette invasion, les hauts murs mêmes des cloîtres ne préservent pas; aucune vie n'est strictement isolée et close, et il n'y a point de solitude qui arrête le peuple menu et insaisissable des amis du bien ou des excitateurs au mal ». On voit comment par des vues neuves et profondes, inspirées de la science contemporaine, M. Bruneteau renouvelle, enrichit la plus vieille des matières.

M. Bruneteau se défend d'être « auteur ». En effet, il l'est à peine; il ne le serait pas du tout sans le chapitre VI^e^. Il « cause » et il faut se plaire à sa causerie vivement imagée, toujours chaude, parfois passionnée, naturelle création d'une âme « fraternelle » car les jeunes

gens auxquels il parle, « il les précède de quelques années à peine, et, pour redevenir l'un d'eux, il n'a qu'à remonter la courte chaîne de ses souvenirs ».

C'est ainsi que *Les Tentations du Jeune homme* sont l'œuvre d'un philosophe, d'un théologien et d'un prêtre qui sait la jeunesse et qui l'aime. En vérité, si, « pour agir, un livre n'a besoin que d'être adapté », le livre de M. Bruneteau a promesse d'action féconde.

P.-J. MONBRUN.

E. GRISELLE, *Louis XIII et Richelieu*, Lettres et pièces diplomatiques, Paris, H. Leclerc, 1911, in-8°, 425 pages.

Le titre de cet ouvrage imprimé avec le soin et le luxe qui caractérisent la librairie Leclerc est peut-être un peu trop précis pour son contenu. En réalité, nous avons ici un amas de documents assez disparates qui n'ont guère de commun que d'être contemporains de Louis XIII et de Richelieu. L'en-tête de la première partie *Au temps de Louis XIII* pourrait aussi bien s'appliquer aux deux autres. Il y a là, fournies par des manuscrits soigneusement inventoriés et décrits, quelques centaines de pièces pour la plus grande partie inédites. On y peut signaler, entre autres, un billet de Malherbe, quelques lettres ou mémoires du P. Arnoux, le confesseur bien connu de Louis XIII, un nombre considérable de minutes des lettres déjà publiées de Richelieu, une relation d'Hermant, le mémorialiste janséniste, sur les débuts du règne de Louis XIII, et une ample correspondance à propos de l'ambassade avortée du duc de Nevers en Allemagne, en 1616.

L'ordre qui a présidé au classement de ces pièces est fort capricieux ou plutôt purement fortuit. Ce sont là des tirages à part de documents publiés, pour la plupart, dans le *Bulletin du bibliophile* au fur et à mesure de leur découverte. Une excellente table chronologique placée à la fin du volume atténue heureusement l'inconvénient de ce manque d'ordre. En elles-mêmes, ces pièces inédites présentent un intérêt fort inégal : quelques-unes apportent de précieux suppléments ou même d'importantes corrections aux *Papiers et lettres* de Richelieu publiés par Avenel, les plus curieuses ont été utilisées par M. Hanotaux dans son *Histoire de Richelieu;* il en est enfin quelques autres, telles que celles qui ont trait à l'ambassade projetée du duc de Nevers, dont le profit sera mince pour l'histoire et même pour la curiosité.

M. G. s'est appliqué dans une annotation sobre mais suffisante à éclairer ces textes de toutes les lumières désirables. Mais il est aisé de voir que le nouveau terrain où il s'engage ne lui est pas encore aussi familier que la prédication de Bourdaloue ou la correspondance de Fénelon. Que je me borne à relever quelques inexactitudes de l'annotation. P. 2, le P. Arnoux, mort à Toulouse, ne fut pas « provincial d'Aquitaine », mais de la province de Toulouse. P. 5. Cospéan ne fut pas « intronisé » à Nantes ou mieux (comme il est dit, p. 409) transféré d'Aire à Nantes le 18 mars 1622, mais le 13 octobre 1621 (cf. mon *Histoire des Evêques d'Aire*, p. 218). P. 6. Les suspicions que jette sur la date de la lettre de S. Bouthilier la note 2 n'ont aucun fondement. La lettre autographe de Louis XIII à laquelle il est fait ici allusion n'est point la lettre adressée à Paul V le 29 août 1620, mais une lettre nouvelle (non publiée, mais citée dans la cor-

respondance inédite de S. Bouthilier) écrite fin mars 1621 et arrivée à Rome en avril 1621. P. 10. Il n'y a pas plus de raison de mettre en doute la date fournie par d'Andilly sur la nomination de son frère Henri Arnaud à l'abbaye Saint-Nicolas d'Angers, vacante par la mort de Rucellaï (septembre 1621). On peut lire dans une lettre du commandeur de Sillery, alors ambassadeur à Rome, écrite à M. de Puysieux le 6 décembre 1622 : « Monsieur de Troie (*l.* Trie), frère de Monsieur d'Andelys (*l.* d'Andilly) se ressent fort obligé pour l'assistance que vous lui avez rendue en la grâce que lui a faite le Roy pour l'abbaye Saint-Nicolas d'Angers. » (*Mémoires* d'Aubery, I, 547). P. 190 Pas n'est besoin de se livrer à un calcul quelconque pour déterminer la date précise de l'arrivée à Avignon des « Richelieu » exilés, ni même de publier, pour établir qu'ils arrivèrent en mai « le 6 environ », une lettre inédite du vice-légat, que M. G. ne paraît connaître que sous son titre d'archevêque de Patras. On peut lire en toutes lettres dans des fragments déjà publiés de la correspondance de ce futur nonce de Paris, bien connu en France sous le nom de Mgr Bagny : « l'évêque de Luçon et M. de Richelieu sont arrivés ici le 7 du présent mois de mai, le comte de Pont de Courlay est resté en route arrêté par la goutte » (*La nunziatura di Francia del card. G. Bentivoglio*), Firenze, 1863, t. II, p. 428.

A deux reprises (pp. 135 et 376), M. G. affirme que S. Galigaï, nommé à l'archevêché de Tours, donna sa démission avant d'avoir été sacré. C'est une erreur; le nonce Bentivoglio déclare dans une lettre du 28 février 1617 qu'il a sacré l'archevêque de Tours le dimanche précédent (*La Nunziatura*, t. I, 131). Et son successeur B. d'Eschaux fut transféré de Bayonne à Tours bien avant le 14 octobre 1618, quoi qu'en dise M .G. (p. 376). Dès le 9 mai 1617, il était nommé par le roi, et le 5 juillet suivant on savait déjà à Paris qu'il avait été préconisé et avait obtenu ses Bulles *gratis* à Rome (*La Nunziatura*, t. I, 212, 334).

A. Degert.

F. de Gélis, mainteneur des Jeux Floraux, *Histoire critique des Jeux Floraux*, depuis leur origine jusqu'à leur transformation en Académie (1323-1694), Toulouse, Privat, 1912, in-8°, 436 pages.

Le très utile travail de M. de Gélis se présente d'une manière quelque peu déconcertante. Il ne serait « qu'une œuvre de vulgarisation » et il s'accompagne de cent pages in-8° de pièces justificatives. Il serait une « histoire critique » et on lit à la page 14 : « la traduction ci-dessus n'est pas littérale, nous nous sommes attachés à donner le sens du texte, bien plus qu'à traduire les mots ».

L'historien se montrera parfois, je le crains, aussi étonné que le critique. « Amors » a-t-il vraiment la signification que M. de Gélis adopte si facilement (p. 39, n. 1)? De même, on le savait avec certitude : ni la Gaye Science ni le Collège de Rhétorique ne montèrent souvent « le divin coursier »; le Livre rouge « souffre une terrible indigence » de beaux vers, et c'est dans le ciel de Ronsard que les mainteneurs toulousains durent suivre

« L'infatigable vol des oiseaux de Tidore. »

On le savait aussi : il ne faut pas comparer à la ballade que Villon composa pour sa mère « povrette et ancienne », le sir-

vente d'Arnaud Vidal qui gagna la violette d'or, « c'est à savoir la première qui se donna et ce fut en l'an 1324 ». Encore moins accusions-nous J. du Bellay de se méprendre sur les sirventes, les « vers », et les planhs des « fins amants » lorsqu'il les classe parmi les « épisseries ». Ce qu'on savait moins, c'est la raison que donne M. de Gélis du dénuement « floral » : « l'épée de Damoclès que tiennent en main les terribles mandataires de l'Inquisition ». Par la crainte rafraîchissante des fagots, les pauvres troubadours se privent de chanter l'amour et, « limités aux sujets religieux », ils n'échappent « au gris et à l'uniforme » que pour « tomber dans le mysticisme et la complication » (p. 66). Et voilà qui est penser comme Michelet et même comme « Un Indigène » de Tarbes en l'an mil huit cent cinquante six. Mieux eût valu peut-être suivre Paul Meyer et Léonce Couture, moins antiques et plus compétents (L. Couture, *Enseignement*, p. 521). Autre découverte : Si au seizième et au dix-septième siècles, Toulouse « n'imagine la poésie que comme une combinaison de mètres et de syllabes », ce serait « qu'elle en était encore aux théories de la vieille scolastique » (p. 123)... Heureusement, les Dominicains ne paraissent être pour rien dans le « *trobar clus* ». Du moins M. de Gélis ne les en accuse point, il n'en accuse même personne, il se contente de le mépriser (pp. 46, 59). Cependant ce « *trobar clus* » doit avoir une origine. Il ne doit pas être non plus sans pouvoir poétique, s'il ressemble à l'art de Scève, s'il faillit être celui de Ronsard, s'il est celui de nos symbolistes. « L'éminente dignité des troubadours, écrit J. Bédier, est d'avoir compris d'emblée que toute haute poésie doit être en quelque mesure un *trobar clus*, un art fermé. »

Un jour du quatorzième ou du quinzième siècle, malgré Damoclès et malgré Baralipton, la « Muse » se posa sur « la ville rose ». Son peuple passionné, naturellement lyrique et créateur de mythes, mais qui ne voulut jamais écrire ses rêves, préférant les peindre et les sculpter, trouva l'Inspiration dans la Beauté. L'Italie venait d'imaginer Laure et Béatrix, Ronsard allait chanter Cassandre, Toulouse reconnut la Poésie et se vit elle-même dans un symbole de grâce, de vertu, de générosité, d'art, Dame Clémence :

« Salve, Tectosagum proles, salve, inclita Virgo ! »

Contre l'idéale image qui a donné plus de gloire à Toulouse que tous les vers et toute la prose des Jeux Floraux (1), M. de Gélis ramasse preuves, textes, gloses, travaux de toute sorte; il les explique, les développe, leur donne une forme portative. L'âme populaire avait traduit en Beauté « les souvenirs vagues et évaporés des fondateurs du Gai Savoir »; lui, il proteste que la Gaie Science doit son origine à deux banquiers, deux marchands et un notaire qui s'étaient adjoint un écuyer et un bourgeois. A la vérité, l'entreprise des « sept sages » finit piteusement : leurs successeurs couronnèrent la langue d'oïl, et leur libre compagnie déchut en Académie. Mais l'intention était bonne, ils paraissent être les ancêtres des Jeux Floraux d'aujourd'hui, d'ailleurs l'histoire est l'histoire : un volume, « c'est bien le moins qu'on pouvait faire pour eux » (p. 269). On admirera la rigueur avec laquelle M. de Gélis, non moins impeccable qu'impitoyable, conduit son ar-

(1) Jusques en 1789 environ.

gumentation. J'y regrette, pour un mainteneur, je ne sais quelle secrète allégresse dans l'acharnement.

Dame Clémence s'est vengée. Cet académicien écrit : « au début du quatorzième siècle, la guerre des Albigeois est finie, celle des Anglais point encore commencée » (p. 12); « de Panassac était originaire, etc.; il nous reste de Panassac, etc. » (p. 12); « quand les neiges de janvier avaient remplacé les fleurs de mai, un simple laurier eût été un abri par trop insuffisant » (p. 25); « quelques auteurs se basant, etc. » (p. 107). Et la longue étude contre Clémence Isaure tient-elle aux deux premiers chapitres autrement que par la couverture?... *Aurum habet tolosanum.*

Voilà bien des chicanes, mais des chicanes seulement, qui ne comptent guère et qui se comptent. Elles assurent la sincérité de l'éloge. Car l'Histoire critique des Jeux-Floraux est un livre d'exacte érudition. L'auteur y a parfaitement réalisé son dessein de « reconstituer avec fidélité la suite des événements entre 1323 et 1694 », d'expliquer les usages floraux, de définir avec précision les genres du Gai Savoir, d'apprécier enfin l'œuvre des poètes toulousains. C'est de la *vraie* « science allemande », laquelle ne se définit ni pédantisme, ni étroitesse, ni lourdeur. Ce sont de plus, les qualités naturelles de M. de Gélis, l'aisance, la clarté, l'esprit...

Ne reprendrai-je pas, en terminant, l'usage ancien de louer, avec le livre, l'éditeur? Les Estienne offraient une prime à qui découvrirait des fautes dans les ouvrages sortis de leur presse. Je n'en aurais point gagné à examiner l'*Histoire critique des Jeux Floraux* publiée par le grand éditeur toulousain, E. Privat.

P.-J. MONBRUN.

J. V. BAINVEL, *La dévotion au Sacré Cœur de Jésus.* Doctrine, Histoire. 3e édition considérablement augmentée. Paris, Beauchesne, 1911; in-12, pages x-498. Prix : 4 francs.

C'est surtout la partie *histoire* qui a été remaniée dans cette nouvelle édition. De nombreux auteurs s'étaient déjà occupés de la dévotion au Sacré-Cœur avant la bienheureuse Marguerite-Marie; nulle part on ne trouvera un exposé à la fois plus complet et mieux étudié. M. Bainvel a passé au crible les documents recueillis en diverses monographies, en particulier dans l'ouvrage important, mais si insuffisant du point de vue critique, auquel le P. de Franciosi a consacré tant de recherches. Il a groupé ces témoignages primitifs tantôt selon les ordres, tantôt selon les pays, de manière à nous donner, non pas seulement, — et c'est déjà fort utile, — une pieuse anthologie de textes, mais une véritable histoire de la dévotion. Sans doute il y a des lacunes, notamment en ce qui concerne le dix-septième siècle; que de belles pages on pourrait signaler à côté de celles qu'il a déjà utilisées! Mais le tableau d'ensemble est très bien tracé et il sera aisé d'y insérer à leur place les petits détails que des recherches plus particularisées feront découvrir. L'histoire de la dévotion, depuis la Bienheureuse, est traitée beaucoup plus sommairement; cette esquisse garde cependant son utilité en attendant l'ouvrage développé auquel travaille le P. Hamon. Une note bibliographique, sur les principaux traités de la dévotion au Sacré-Cœur, termine ce volume aussi propre à promouvoir la piété qu'à donner des idées justes sur une dévotion qui se heurte encore à plus d'un préjugé.

Ferdinand CAVALLERA.

Toulouse. — Imp. Saint-Cyprien. NAUZE, *imp.* *Le Gérant :* NAUZE.

L'ŒUVRE NOUVELLE DE M. LOUIS LE CARDONNEL

" CARMINA SACRA "[1]

En 1904, la parole sacerdotale de M. l'abbé Louis Le Cardonnel s'élevait, claire et pure, retentissant à tous les échos de la jeune littérature française, s'imposant à tous les milieux, même les plus hostiles à sa foi, quand, justement, venait de s'éteindre la voix au timbre parnassien, à l'inspiration également chrétienne de notre compatriote l'abbé Jean Barthès. Il semblait que l'aîné trop tôt disparu confiait son inspiration, pour qu'il la traduisit par des rythmes nouveaux, à son frère dans la foi, dans le sacerdoce et dans l'art. C'était comme le flambeau de la métaphore antique, passant d'une main à une autre, pour que son éclat, arrivé à nos yeux par une ondulation nouvelle, continuât d'éclairer, de réchauffer l'apostolat intellectuel des artistes chrétiens et orientât l'élite poétique d'une jeunesse fidèle à cet exemple, vers la source éternelle de toute splendeur et poésie.

Depuis huit ans M. L. Le Cardonnel avait gardé le silence en librairie. Aussi, attendait-on avec quelque anxiété le nouveau recueil annoncé depuis longtemps : *Carmina sacra*. En effet, on attend toujours avec anxiété l'œuvre nouvelle d'un poète de haute valeur dont l'œuvre précédente a connu un succès, à bon droit, hors pair.

Il est habituellement difficile de se surpasser, et, le plus souvent, on risque de mal servir, par un essai inégal, une réputation bien assise. Au moment où va paraître un nouveau livre, c'est un peu là, toujours, l'inquiétude des amis ou des admirateurs éclairés de l'auteur.

(1) *Mercure de France*, 1912.

Après les *Poèmes* de M. L. Le Cardonnel, que pouvait-on espérer de meilleur du profond et délicat poète? Et pourtant il ne lui était plus permis de causer à tous, et pour son préjudice, une déception.

C'est dans cet esprit d'admiration confiante, voilée d'inquiétude sympathique, et comme involontairement armé, d'autre part, du préjugé que les *Poèmes* ne pouvaient être dépassés, c'est dans cet esprit, rendu plus libre en somme par le jeu équilibré des contradictions de l'expectative, que j'ai abordé la lecture de *Carmina sacra.*

Le volume comprend des divisions, manière commode, à l'ordinaire, de grouper des inspirations diverses, mais ici, habile et simple gradation d'inspirations qui, pour être variées, n'en relèvent pas moins d'un ordre général et substantiel dont la souple et vigoureuse unité se fait sentir partout.

D'abord, ce sont les *Chants d'Ombrie et de Toscane,* souvenirs infiniment poétiques d'un long séjour de l'auteur en ces contrées délicieuses. La double inspiration du poète s'y résume et même s'y précise dès l'abord : L'idée de la nature admirée et aimée; l'idée de la foi chrétienne, comprise et célébrée pieusement.

AU PRINTEMPS D'ASSISE

C'est la victoire, un peu tardive, que j'attends,
Printemps d'Assise, pur entre tous les printemps.
Lève-toi dans ta grâce : unis à l'air limpide
Le chant de ta clarté, frémissante et candide.
Bien que l'hiver encor lutte avant de mourir,
Voici, pour t'admirer, les étrangers venir.
Sois-leur hospitalier : fais au seuil des églises,
Autour d'eux se jouer tes rayons et tes brises.
Que les verts oliviers, le ciel, la terre, l'eau,
Tout leur parle, à la fois, du grand *Poverello.*
Dis-leur ces mots charmants d'espoir que tu sais dire
A l'âme, en lui versant ton lumineux sourire.
Ravis-les : et pour eux, si leur cœur tourmenté
Cherche la vérité divine et sa beauté,
Parmi l'enchantement de ta beauté qui passe,
Sois, ô printemps d'Assise, un printemps de la Grâce.

Avec une âme franciscaine il salue la cigale, chantant dans

la lumière, et met dans la bouche du Saint cette apostrophe étincelante.

> O toi, dit-il, ô toi, stridente dès l'aurore,
> Harmonieuse enfant, créature sonore
> Que bercent les grands pins dans leur chaude épaisseur,
> Musicienne d'or, que je nomme ma sœur,
> O cigale, en vigueur allègre, qui t'égale?
> Vibrante, crépitante, exultante cigale,
> Ta voix infatigable est l'hymne de midi.

Pourtant, dans ce clair pays dont les charmes purs et graves sont si prenants, les jours ne valent pas les soirs. Et voici, pour le dire, une strophe lamartinienne.

> Je me suis incliné vers l'ombre inspiratrice :
> Elle comble de paix le creux du val dormant.
> Nul souvenir amer, plus rien qui me meurtrisse :
> Je sens mon cœur léger palpiter doucement.

Strophe lamartinienne, ai-je dit, et n'est-il pas vrai? Nous reviendrons, du reste, sur une parenté poétique qui s'impose sans rien ôter à la personnalité du poète moderne et tout à l'honneur du grand traditionnalisme poétique de son art et de son goût très français.

Le soir, parfois, le vent se lève tout à coup. Il va gémir, rôder toute la nuit

> Dans l'incessant retour d'une fuite éternelle...
>
> O vent mélancolique, ô vent plein de mystère,
> Qui troubles cette nuit le silence étoilé,
> Laisse-moi, laisse-moi, car c'est ici la terre,
> Où je veux longtemps vivre et mourir consolé.

Comment ne pas songer au *Vallon*, par exemple?

Le vent a son charme inquiétant; les jours de pluie ont le leur, paraît-il, mélancolique et doux. Mais rien ne vaut encore les beaux soirs ombriens ou toscans, et ce soir, dans le vieux monastère,

> Où le soleil d'été, sur le pavé de briques,
> De place en place pose une sandale d'or.

Le poète y est venu, auprès d'un moine à la face ardente et

volontaire, chercher l'apaisement de la solitude. Le moine l'introduit et lui parle déjà de la bienfaisante influence du cloître, influence qui, par sa voix de poète inspiré, rejaillira sur la pensée du monde pour l'orienter par le Beau vers le Bien.

Les yeux toujours plongés dans la paix des espaces,
D'ici vous parlerez d'un accent solennel,
Non aux passants du siècle, épris des biens fugaces,
Non à l'homme d'un jour, mais à l'homme éternel.

Il l'introduit et lui remet, pour la nuit, une lampe, ajoutant :

Je vais vous laisser seul devant le crépuscule,
En face de ces monts où le soleil s'éteint...

Et c'est bien à raison que cette pièce est intitulée *La Lampe*, car cette lampe monacale fait pieusement rêver le pur poète et lui inspire d'admirables strophes, pleines du sens de la vraie poésie, pleines encore de toute sa pensée d'apostolat intellectuel par la beauté du rythme qui accompagne l'idée :

Le circulaire vol des hirondelles crie,
Pour saluer encor l'azur décoloré.
L'ombre a noyé déjà la plaine de l'Ombrie,
Et cet asile heureux, longuement désiré.

Préside à mes travaux, lampe bénédictine,
Docte lampe, amicale aux moines d'autrefois;
Inspire-moi l'effort patient qui s'obstine
A scruter âprement d'hiératiques lois.

Verse une clarté pure à mes veilles ferventes,
Pleine d'une huile d'or, oh ! fidèlement luis,
Et rends-moi chaque fois plus ardemment vivantes
Ces vérités qui font resplendir les minuits.

Oui, dans la solitude où mon esprit s'exile,
Loin du monde féroce et de ces bruits menteurs,
O lampe, que jamais ta flamme ne vacille
Sous le souffle des noirs démons déprédateurs...

D'En-Haut il me viendra de solennels messages...

Et, jusqu'à l'heure vague où l'aube va paraître,
Sous ta jaune clarté qui dorera mon front,
O lampe, en tressaillant, je trouverai peut-être
Quelques divins pensers dont les âmes vivront.

Du reste, en *Vers dorés*, dédiés au très cher discipe Agenore

Frangipani, le symbolisme de la lampe se précise et se détermine.

> Crois-en l'aîné mûri qui jamais ne te ment :
> Sois sévère à toi-même, et pour que, longuement,
> Ton effort inspiré près du mien se soutienne,
> Rapproche, Agenore, ta lampe de la mienne.

En ces soirs, en ces nuits d'amitié, d'amitié sublime, que de révélations de la vérité immuable furent faites par l'aîné, l'âme remplie de la noblesse auguste de son rôle sacerdotal, à la jeune intelligence, avide de clarté, du cher disciple :

> Tu me crias : en toi je sens frémir un Dieu !

Et l'on comprend la joie splendide et profonde du prêtre ayant éveillé une âme à la lumière et s'écriant :

> Cette heure, elle a passé comme toutes les heures,
> Le temps à séparer, à disperser est prompt...
> Sous d'autres cieux pour toi, comme en d'autres demeures,
> Bien des nuits ont brillé, bien des nuits brilleront.
>
> Tu t'en iras, mûri, chargé d'expérience;
> Ta fièvre de connaître avidement boira,
> Pour s'y désaltérer, à l'humaine science :
> Et j'aurai disparu. Mais rien n'effacera
>
> Cette nuit où voyant s'ouvrir tant de symboles,
> Comme à travers la flamme et l'encens d'un autel,
> Tu sentis tout à coup, au feu de mes paroles,
> La secrète grandeur de ton être immortel.

Ces soirs sont propices aux confidences où s'élabore l'éclosion d'une intimité d'âmes

> Et devant ce couchant notre amitié se lève.

Hélas! une amitié qui ne se lèvera plus ici-bas, puisque le poète ami n'est plus de ce monde, c'est celle qui unissait, de loin, Louis le Cardonnel à Charles Guérin. Et quel émouvant adieu il adresse à la mémoire du noble disparu, le clair survivant des labeurs poétiques. Pourtant ils ne se connurent que de loin et par l'esprit. Mais, comme tout Guérin revit dans ces strophes d'une perfection digne de n'importe quelle anthologie.

Au tombeau, toi qui viens si vite de descendre,
Charles Guérin, mon cœur ne craint pas que l'oubli
D'un souffle injurieux prenne et sème ta cendre.

Echos mystérieux et, tout ensemble, clairs,
D'une douleur enfin par la foi consolée,
Au murmure onduleux des ombrages, tes vers
Se mêlant, font plus grave et plus douce une allée.

Leur transparence sombre a cette profondeur
Des eaux où le feuillage, empli de ciel, se mire :
Octobre y mit sa lente et pénétrante odeur;
On voit quelque statue, en sa mousse, y sourire.

L'émotion en nous prolonge leur accent.
Divinement, après la simple bucolique
Et les après-midi de la Bible, on y sent
Tomber le soir avec sa paix évangélique.

Et l'amour que la nuit ne peut pas assoupir,
L'amour, plein du regret de sa haute patrie,
Y tend vers l'autre monde, en un brûlant soupir,
L'effort ensanglanté de son aile meurtrie.

Sans t'avoir jamais vu dans tes jours d'ici-bas,
Je te sentais une âme un peu sœur de la mienne.
Tous les deux nous allions, presque du même pas,
Entre la muse antique et la muse chrétienne.

Je me disais : peut-être à la fin d'un été,
Au moment lumineux où le soleil décline,
Il s'en viendra vers moi, dans la sérénité
Du couchant, réfléchi de colline en colline.

J'en verrai sur son front s'allonger la lueur,
Ce sera l'heure où tout en nous se purifie :
Il me dira son âme, il m'ouvrira son cœur,
Je saurai le secret tout entier de sa vie.

Sous le ciel, maintenant sans flamme et verdissant,
Nous envelóppera la vaste paix champêtre.
Je lui murmurerai : Quelle douceur descend !
Et je le bénirai, puisque je suis un prêtre.

Mais non, ma main n'a pas senti frémir ta main !
Ce Dieu jaloux, qui fait les brèves destinées,
T'ouvrit la grande mort, ô frère de Samain,
Compagnon, celui-là, de mes belles années.

Il partit le premier, à peine mûr encor;
Sa forme brusquement s'effaça de la route.
Tu t'en vas après lui, chanteur au style d'or :
Vous vous étiez aimés : il t'attendait, sans doute.

Comme je l'ai pleuré, je te pleure aujourd'hui,
Tandis que le printemps mélancolique hésite,
Par un matin de brume, où nul rayon n'a lui,
Devant un indécis, devant un pâle site.

Et pour te témoigner ma douleur, j'ai voulu,
Avant que mai charmant ait fleuri la tonnelle,
Dédier à ton nom de poète et d'élu
Cette discrète fleur, tendrement fraternelle.

Mais est-il rien de plus sereinement caressant et pur que le ciel de Toscane pour apaiser les nobles tristesses?

Moissons, accueillez-moi; recevez-moi, vendanges;
Ruches d'or, regorgez d'abeilles et de miel :
Que mon âme exaltée abonde en vos louanges;
Et vous, autour de moi, pareils à des yeux d'anges,
Brillez, beaux yeux toscans, pleins des douceurs du ciel.

Et toujours de belles amitiés! Quelles merveilleuses réunions poétiques, intimes, graves et douces chez *Adolfo de Bosis*. Le souvenir en revient tendrement au poète éloigné.

Seul, perdu dans la ville où m'accablaient mes peines,
Où tout m'abandonna,
Je l'évoquais, au fond d'un sentier de troènes,
Ta villa Diana.

Ah! par toutes saisons, elle invite, elle accueille :
Elle est une oasis,
Qu'enchante encor ta voix, lorsque tombe la feuille,
Adolfo de Bosis.

Les Muses, l'hiver même, y passent sous les branches,
Leurs sandales aux pieds :
Et, calme, elle s'endort sous les étoiles blanches,
Dans un vent de lauriers.

Tant de claires amitiés contractées dans ce lumineux pays incitent mélancoliquement le poète à rêver de celles qu'il ne connaîtra jamais et qu'il eût pu connaître, en visitant, au *Campo Santo*, des tombes de jeunes gens,

Pauvres enfants couchés dans votre dernier lit.

Enfin, c'est plus loin que les amitiés présentes ou possibles, c'est au cœur même des grands souvenirs familiaux que remonte l'ardente et grave pensée du poète. Il évoque solennellement sa

ville natale : Valence, *Juliae Valentiae Augustae* est tout plein d'un puissant lyrisme. Le poète doit à Valence, sa ville mère, le sens latin. Il ne l'a quittée que pour l'Italie, mais il rêve d'y revenir

> Eveiller les échos divins de Faventine,
> Comme aux temps effacés de l'extase enfantine.

Du moins, il lui garde, en attendant, l'hommage de son cœur et celui de ses vers.

Cependant, il possède une autre hérédité que cette origine romane; il a des ascendants celtiques et, dans une pièce merveilleusement évocatrice de la verdoyante et catholique *Erin*, il s'adresse *Aux Aïeux d'Irlande*.

> Soudain je songe à vous mes aïeux oubliés,
> Qui viviez dans les jours lointains de l'Hibernie,
> Race mélodieuse et race de guerriers...
>
> Parmi vous il en est, âmes au Christ féales,
> Dont le bras musculeux a vouté les arcs lourds,
> Ou lancé vers le ciel les flèches ogivales :
> Salut, hommes pieux, maçons des anciens jours...
>
> Vous êtes tous perdus dans d'obscurs ossuaires,
> Vous dont le rêve ancien m'a fait tel que je suis.
>
> Et pourtant loin d'Irlande, aux robustes haleines
> Des Alpes, mes poumons se sont d'abord ouverts :
> Je suis né dans Valence, aux mémoires romaines,
> Qui voit les monts bleuir dans ses horizons clairs.
>
> L'écho des chants venus de la belle Provence,
> Aux aèdes brunis par l'éternel été,
> A bercé ma jeunesse, et j'ai dès mon enfance
> Connu l'enchantement de l'antique Beauté.
>
> Mais j'hérite de vous dans ces époques grises,
> Où le doute affaiblit les cœurs les plus virils,
> L'âme d'un constructeur de mystiques églises,
> Le désir du voyage et l'attrait des exils.
>
> Si j'aime, en purs contours, en immuables lignes,
> Les marbres se dressant dans l'or des matins bleus,
> J'aime aussi les grands vols nostalgiques de cygnes,
> S'enfonçant dans un ciel d'automne nébuleux.
>
> Ah ! que toujours l'espace avec son amplitude,
> M'incite à souhaiter des espaces meilleurs;

Qu'à jamais une austère et sainte inquiétude
Me fasse soupirer vers l'immortel Ailleurs.

Que mon vœu de songeur et mon vœu de poète
Jusqu'à mon dernier jour demeurent d'accorder
L'élan ardent de l'âme à la forme parfaite,
Coupe d'or d'où le vin ne doit pas déborder.

Et que, les yeux fixés sur l'Idéal, je vive,
Gardant, aïeux perdus dans un brumeux lointain,
La richesse sans fond de votre ardeur pensive,
Harmonieusement unie au goût latin.

Encore une pièce qui révèle la chrétienne et poétique mentalité de l'aède qui demande à sa double hérédité celtique et romane une règle esthétique et une orientation morale, selon toujours le sens, tout le sens latin. Et c'est bien cette latinité qui anime et rythme ce quatrain d'une épigramme d'anthologie, épinglé avec quelques autres, entre des feuillets à l'inspiration de plus en plus large et plus lyrique, ce quatrain d'une concision incisive :

Toi qui rêves d'amour, toi qui rêves de gloire,
Avant que de tenter ces périlleuses mers,
Grave cette sentence au fond de ta mémoire :
Le myrte et le laurier, tous les deux sont amers.

Cependant l'amitié, déjà si chère et précieuse à son cœur, nous l'avons vu, ne semble pas lui inspirer les mêmes défiances. *Orphica* groupe une série de pièces inspirées par une amitié unique et très vivement ressentie. Cette amitié se nuance et s'auréole d'un souci énergique et tendre d'apostolat intellectuel où l'éveil à la vraie splendeur des choses se combine à la connaissance approfondie de la divine vérité. Et c'est avec tout son cœur qui bat dans son rythme et l'anime fervemment, que le poète nous déroule sans hâte la suggestive et suave histoire de sa fraternelle amitié.

Toi que je mène à la lumière...
Tire de moi des nombres d'or
Inentendus encor.

O jeune homme de fière race, à qui le destin semble réserver une grandeur nouvelle,

C'est plein d'espoir en toi que tout bas je te nomme.
Par de longs entretiens, tu sais que j'ai voulu
Eveiller un beau feu dans ton cœur de jeune homme
Et mettre des éclairs dans ton regard d'élu.

Tout présage heureusement, chez cet adolescent tourmenté de l'idéal véritable, un avenir fécond : et ses hérédités gréco-latines, et ses aspirations vers le Bien par le Beau, et son geste actif et généreux pour dompter la foule confuse des passions. Tout enchante cette jeune et pure intelligence; rien ne la satisfait.

A cette soif sublime, il faut le ciel entier.

Que sera l'avenir ?... Mais que t'importe à toi !
Dans ces abjections, tu marches magnifique;
Tu gardes le trésor de ta lyrique foi,
Car tu veux conquérir la couronne Delphique.

Prix de puissants efforts, prix de mâles sueurs,
La couronne immortelle, enfin qu'elle te ceigne !...
Mais il faut l'acheter avec bien des douleurs :
Vois le sommeil s'enfuir, médite, souffre et saigne.

Et pour qu'un jour l'Ether justicier et profond,
Vainement blasphémé par les foules athées,
Te reçoive, gravis le sentier rude, où vont,
Près du génie en pleurs, les vertus insultées.

Une telle amitié entrevoit tout, même la séparation définitive du tombeau, et plusieurs notes l'ont déjà laissée entrevoir mélancoliquement. La mélancolie se précise et s'alentit à rêver la présence chère à l'instant suprême.

Et de ta voix d'antan, de ta plus tendre voix,
Tu me dirais des vers, lus ensemble, autrefois.

Trêve pourtant à la mélancolie, *Ultima Verba* s'adresse, en un langage vigoureux et hardi, aux jeunes gens de l'antique Ausonie, aux disciples, aux frères passés ou futurs.

Que vous veniez d'Ombrie ou veniez de Sicile,
Plus sévères ou plus allègrement joyeux :
Avec vous j'ai plané loin d'un temps imbécile,
Mon génie expirant reprit flamme à vos yeux.

Mûrissez, puisqu'enfin toute jeunesse passe;
Faites revivre en vous les aïeux immortels;
Transmettez à des fils la beauté de la race,
Conservez les foyers et gardez les autels.

Les séparations temporaires laissent place au rêve précis d'un prochain revoir et d'une action commune. En attendant,

> Entendez dans la nuit mon cœur battre pour vous.

En attendant, encore, et comme un mémorial d'amitié poétique, voici, pour eux, le *Dernier chant d'Orphée*, évocation, pleine d'un symbolisme ardent, du mythe antique, poème traité avec une impétuosité rênée, une fougue contenue, une clarté voilée, un rythme élancé qui en font une ode splendide, émouvante, et, en quelque sorte, sacrée.

Orphée chante :

> Astres qui scintillez et soleils invisibles :
> Abîmes de lumière, ô formidables cieux;
> Vous qui, dardant vers nous vos feux inextinguibles,
> Tournez radieux.

Orphée dit son adieu sublime à la nature, car, poursuivi par des chœurs hurlants de bacchantes, il va mourir demain. Mais les blessures mortelles n'empêchent pas encore son âme de voler, de planer vers le ciel.

> Celle dont vous étiez férocement jalouses,
> La fidèle Eurydice, aux regards éclatants,
> Aura pour moi là-haut, fleur des saintes Epouses,
> D'immortels vingt ans.
>
> Le clair scintillement des larges auréoles
> Jettera sa lumière à l'entour de nos fronts :
> Tels que deux vivants lys, rapprochant leurs corolles,
> Nous resplendirons...

Cependant le symbole se précise. Ainsi des poètes.

> Les âmes seulement éprises de matière
> Vous déchireront.

Par poètes, entendons ici largement tous les serviteurs du pur Idéal.

Le symbole se précise encore; il s'amplifie. La légende s'évanouit. L'Histoire entre en scène, la vérité même éclate, la lumière des lumières apparaît, exemplaire et consolatrice :

> Dévorez ce sarcasme, affrontez cette rage !

Lui-même, — car je vois les siècles s'entr'ouvrir, —
Au milieu des clameurs dont un peuple l'outrage,
Un Dieu doit mourir.

Dressé sur un gibet vers les farouches nues,
Et poussant jusqu'au ciel sa défaillante voix,
Il a le front percé par des ronces aiguës,
Et les bras en croix.

Mais des Élus sans nombre, altérés de supplices,
A la lutte invités par ce divin lutteur,
Suivront, dans le sentier des âpres sacrifices,
L'initiateur.

Vierges, adolescents, qu'à sa palme il appelle,
Sous le fer qui déchire et sous le feu qui mord,
Dépouilleront pour lui l'existence mortelle,
Ivres de sa mort!

Souffrez donc, ô chanteurs : c'est la future gloire.
Dites-vous qu'une fois disparus, seulement,
Par vos chants vous vaincrez l'ingratitude noire,
Au rauque aboiement;

Que, frappé par l'éclair, votre front s'illumine;
Que la Justice vient, de son pas sûr et lent;
Et que, dans la splendeur sans ombre, se termine
Le chemin sanglant.

Nous aurions pu être tentés de trouver excessifs les commentaires d'une intimité si bien fondée, si élevée soit-elle. Nous aurions mauvaise grâce à garder cette opinion chagrine après la lecture des vers ailés qu'inspire cette amitié choisie; après, surtout, le bel élan final, l'élargissement du rêve amical, s'étendant à tout un relèvement de la jeunesse vers l'idéal chrétien où elle trouvera, — le poète l'a si magnifiquement chanté, — l'exemple sublime du labeur sacré, de la passion du sacrifice pour le règne de ce monde, de l'éternelle Beauté.

Ces hautes pensées nous acheminent vers l'expression plus directe d'un puissant lyrisme chrétien; mais après quelques haltes mélancoliques et pieuses du reste : *Élégies chrétiennes.* Encore des morceaux d'anthologie, par leur brièveté substantielle et tristement charmante. Après un adieu tendrement funèbre à une vierge chrétienne et à un enfant devenu, hélas! pour les siens qui demeurent,

Comme une fleur vivante au jardin éternel,

Quelle merveille de mélancolie intime où palpite, contenue, une joie de gloire éternelle, quelle merveille que cette élégie *Pour des Epoux*.

Sous la pierre tombale, où vos deux noms s'épellent,
O bienheureux époux, que vos cendres se mêlent,
Comme se sont mêlés autrefois vos serments,
Comme se sont mêlés vos purs embrassements.
Vous avez possédé la force qui procrée :
Votre vie a coulé, pleine, égale, sacrée.
Les fils, mûris déjà, qui vous furent donnés,
Ne dégénèrent pas du sang dont ils sont nés.
Que les printemps sur vous ramènent leur verdure :
Que les puissants étés vous bercent d'un murmure.
Qu'importe si la tombe, au fond de son hiver,
Inflige le suprême opprobre à votre chair !
Vous ressusciterez... mais, pour l'apothéose,
Avant que votre corps, plus beau, se recompose,
Epoux sanctifiés, par l'âme enlacez-vous,
Ensemble réunis à l'éternel Epoux,

Les *Elégies chrétiennes* nous amènent à *Méditations et Cantiques*, un dernier groupe, l'un des plus élevés. Il débute par cette imploration mariale, d'un art et d'une pensée achevés : *Virgini matri*.

O sagesse créée, en qui l'autre se mire,
O Vierge, dont le nom murmuré sent la myrrhe,
Tu n'as pas écarté le bras qui me défend;
Et voici bien des jours que je suis ton enfant.
Au berceau, mon destin fut mis sous tes auspices :
Pour ton Fils je combats dans les saintes milices.
Je lutte par la voix, Prêtre, Apôtre, Chanteur :
Dans mon âme répands le souffle inspirateur.
Fais, par tes soins jaloux, ma douce providence,
Qu'en moi cessent tout mal et toute discordance;
Sous ton manteau sacré, loin des corruptions,
Nourris la pureté de mes conceptions.
Temple vivant de Dieu, que, bientôt, je te dise
En des chants inspirés qui consolent l'Eglise :
Protège mon présent, garde mon avenir,
Et, pour que dans mes vers toujours je sache unir
La Foi prudente avec la poésie ailée,
Préside à mes travaux, Sagesse immaculée.

On peut souhaiter beaucoup d'*Hymnes à la Vierge* de ce goût au concours traditionnel de l'Académie des Jeux Floraux.

Suit une adresse fort sonore, en tercets, à saint Michel. Nous ne nous y attarderons pas, car ce n'est pas à tort qu'elle est datée de 1886.. Elle est d'un bon ouvrier de vers, et cela se sent, mais cette belle rhétorique souffre probablement du voisinage de tant de belles œuvres d'un art si pur, qui l'encadrent.

La pensée chrétienne de l'auteur va, de plus en plus, se porter ici, maintenant, aux sujets de son choix supérieur. L'austère poésie des cloîtres et du sacrifice monacal le ressaisit encore, et il va tirer, des hautes émotions que de telles pensées lui inspirent, de vrais « nombres d'or, inentendus encor ».

La plus caractéristique des pièces relevant de cette sublime inspiration s'intitule : *A une Carmélite*. Il faut en citer de larges extraits, car elle atteint au chef-d'œuvre du genre, et au chef-d'œuvre tout simplement.

Le seuil mélancolique enfin, s'est refermé
Et tu peux contempler, d'un long regard d'épouse,
Pâle, sur une croix, l'Epoux, le Bien-Aimé,
Qui, de ton âme forte et si douce charmé,
Fera peser sur toi sa tendresse jalouse...

Lutte, lutte avec Dieu mystérieusement,
Pour que ton siècle soit lavé de ses folies,
Pour changer en pardon l'horreur du châtiment.
Deviens un autre Christ et, sans tressaillement,
Bois, le regard au ciel, d'épouvantables lies.

Mais ivre du vin fort de l'abnégation,
D'abord, fille du cloître, aime ta règle dure,
Et, comme au jour sacré de ta profession,
En pensant à l'éclat de la sainte Sion,
Sens ton cœur s'embraser sous ta robe de bure.

Exalte sous le poids des austères devoirs;
Chéris l'isolement dans l'étroite cellule,
Le petit jardin clos, les blancs et sourds parloirs.
Glisse, telle une morte, à travers ces couloirs
Où le clair midi même est comme un crépuscule.

Reviens, les pieds glacés, des matines d'hiver,
Taciturne parmi toutes ces taciturnes
Dont les reins sont serrés d'une chaîne de fer;
Et lève-toi, la croix à la main, si l'Enfer
Voulait t'épouvanter de ses terreurs nocturnes.

Et même dans l'ardeur des plus mornes étés,
Alors que le dégoût te fait la bouche amère,

Dans les tentations, dans les aridités,
Conserve le secret des candides gaietés,
Ainsi que le voulait ta bienheureuse Mère.

Puis, un jour, t'élançant hors des stalles du chœur,
Palpite à l'avant-goût de l'éternelle vie :
Que l'immortel Amour fonde sur toi, vainqueur;
Que ton visage soit de flamme, que ton cœur,
Comme une cire, au feu d'en-haut se liquéfie...

Et puis, tranquillement, retourne à l'humble effort;
Après tant de grandeur, trouve-toi plus petite;
Boucle autour de ta chair le cilice qui mord;
Dis amoureusement : La souffrance ou la mort!
Sois celle qui combat sans trêve et qui mérite.

D'une corde aux nœuds lourds serre et meurtris ton flanc,
Et pour l'éternité que ton âme fleurisse
Comme une belle rose ardente au cœur sanglant,
Au sommet du Carmel solitaire et brûlant,
Vierge thérésienne, ô Renonciatrice.

Peut-on mieux traduire, avec des termes plus exacts à la fois et plus mystérieux, la poésie transcendante de la mystique? Tout à l'heure, lors des pages d'amitié, nous admirions la splendeur pénétrante d'une forme ailée, non exempte peut-être de symbolisme hiératique. Ici, nous ne perdons rien de la souplesse, en quelque sorte éthérée, et plus pure encore, de la pensée et de l'expression, mais combien l'une et l'autre sont plus fermes, plus nettement émouvantes, à ne considérer même que le point de vue de l'art! Ne se dégage-t-il pas de ces strophes, — et je ne voudrais point essayer une formule de comparaison,— de ces strophes brûlantes d'un lyrisme discipliné, une impression d'art analogue à celle ressentie aux plus suggestives lectures de M. Maurice Barrès?

Et que dire du point de vue religieux? Comme cela nous revanche de pseudo-ferveurs poétiques ou de tant de pieuses niaiseries! Comme cette vraie poésie chrétienne, et même mystique, nous est un exemple superbe de ce que peut être le véritable art chrétien?

D'autres Exilées inspirent encore le poète; celles que le sectarisme jacobin a proscrites. Le poète songe à des Visitandines hors de nos frontières. Il évoque la poésie salésienne de ces chè-

res prisons où elles avaient la liberté de s'immoler en chantant la louange éternelle, ces vierges

Qu'aimèrent saint Vincent de Paul et Bossuet.

Il souhaite leur retour protecteur dans la patrie hospitalière. Jusque là, elles nous continueront, de loin, leur ministère expiatoire.

En attendant qu'un jour libérateur se lève,
Conservez, dans vos cœurs plus purs que le cristal,
L'esprit du bienheureux évêque de Genève,
Avec l'austérité de Jeanne de Chantal.

Obtenez-nous d'En-Haut cette ferme espérance :
Aimant nos ennemis, vous immolant pour eux,
Que vous nous reviendrez dans ce pays de France,
Qui, malgré tant d'écarts, demeure généreux.

Portez devant l'autel votre face enflammée,
Couchez-vous sur la Croix plus que par le passé;
Gardez soigneusement votre lampe allumée,
Soyez un holocauste au Cœur qui fut percé.

Demandez, demandez qu'il surgisse une race
Où l'Amour éternel ait de plus vrais amants;
Et, les bras étendus, pour qu'il nous fasse grâce,
Poursuivez votre Epoux de vos gémissements !

Un poète qui trouve de tels accents pour célébrer l'amour pur, rêvera toute une *nuit sur les Ecritures*, que nous n'en serons pas surpris. Un peu moins d'imprécision apocalyptique nous eût cependant mieux contentés. Mais scrutons. Les Ecritures demandent à être scrutées. Il ne faut pas lire trop hâtivement une méditation qu'elles inspirent.

Comme j'aime infiniment mieux, cependant, les quelques pièces finales du volume inspirées par la liturgie. *Praeconium Paschale* :

Avril, l'ardent avril étreint la terre éprise,
Et, tandis qu'au zénith monte l'astre vermeil,
Le cycle de la vieille et toujours jeune Eglise
Nous ramène le vrai Soleil.

Que les purs chants latins s'exaltent à sa gloire :
Et, pour le figurer surgissant du tombeau,
Sous ta riche tunique, et d'un air de victoire,
O Diacre, lève ton flambeau !

Et *Ascension*, comment traduire avec plus d'élévation, plus d'élan céleste la splendeur consolatrice de cette fête?

Puisque, vainqueur du monde et vainqueur de l'Enfer,
Après la mort atroce et l'infâme huée,
Sous vos blancs vêtements, brillants comme l'éclair
Vous avez fui dans la nuée...

Mon Dieu que peut nous être encor, sinon l'exil,
Cette terre, pour nous toujours ingrate et nue :
Et, dans ce grand désert désolé, que faut-il,
Sinon espérer votre vue ?...

Etre un cœur brûlant qui s'élance,

Un cœur brûlant, un cœur fort, virginal et doux,
A qui tout ici-bas paraît vaine fumée,
Et qui, de sa prison douloureuse, vers Vous
Fait monter sa plainte enflammée.

Voici maintenant, touchante pensée, presque avant de finir, une *Absoute*. Après l'amicale évocation des belles réunions littéraires auprès du « maître » Mallarmé, c'est un adieu chrétien et liturgique à Paul Verlaine.

Avec lui nous t'aimions, Paul Verlaine, versant,
Martyr des passions, ton lamentable sang,
Puis, la chair fatiguée et l'âme anéantie,
T'en allant demander sa vigueur à l'Hostie.
Elle te relevait : tu retombais encor,
Mais pour te redresser vers le ciboire d'or !
Tu fus malade... Hélas ! plus ou moins nous le sommes
Tous, dans cette cité misérable des hommes.
Qui donc autour de nous, et pour trop d'abandon,
N'a pas à souhaiter quelque divin pardon ?

Le volume enfin va se clore par deux pièces d'un ar. consommé : *Méditation romaine* et *Encore pour l'automne*.

Oh ! s'égarer tout seul sur la Voie Appienne,
Plein de mélancolie ou de recueillement,
Et, des mortes splendeurs de la Rome païenne
A la chrétienne aller, comme insensiblement...

Escorté, pas à pas, par des Ombres illustres...

Et, dans son cœur roulant ce que l'auguste Rome
Y verse de noblesse et de détachement,
Méditant la grandeur avec le rien de l'homme,
Qui sont ici venus s'inscrire également,

Tandis que le couchant fait flamber sa fournaise,
Qui s'éteindra bientôt au fond du ciel pâli,
Voir se dorer là-bas, tes pins, Villa Borghèse,
Ou s'empourprer les tiens, ô Villa Pamphili.

N'est-ce que dilettantisme supérieur? Non, il y a le frémissement légitime devant la beauté, devant tant de beautés de la Ville Eternelle, et, si le trait final n'est pas, comme on aurait pu s'y attendre, nettement chrétien, il n'en reste pas moins que toute la pièce est noblement embaumée de tous les « parfums de Rome ».

Et, enfin, comment terminer l'ouvrage sans un salut, un nouveau salut à l'Automne? L'auteur inoubliable des *Invocations d'Automne* du volume précédent a retrouvé, seulement pour quelques strophes, les dernières, toute la suavité des strophes anciennement consacrées à la saison dorée. Une pensée mélancolique le reprend et le tient; celle de son automne, à lui, plus proche.

Comme des flots jaillis d'une source profonde,
Sentant mes pleurs d'extase avec lenteur couler,
Je remplirai mes yeux de la beauté du monde
En regardant les jours lumineux s'en aller.

Oui, ce sera ma haute et ma suprême joie :
Aspirant tout le calme épars sous l'horizon,
De me faire, tandis que la forêt rougeoie,
Une âme de splendeur, en l'arrière-saison.

Avec la majesté des visions antiques,
Puisse dans ce vallon, au gazon d'or fané,
Un chœur d'Espoirs sacrés et de Pensers rythmiques,
Glisser pour moi sur l'or du grand astre incliné.

Et quand viendra la nuit mélancolique, où passe
Un vent, qui sent déjà l'hiver aux soirs cruels,
Que mon regard, épris de tels soleils, espace,
Cherche encore, là-haut, leurs foyers immortels.

C'est une fin du volume en beauté, en beauté pure, en beauté un peu triste, un peu brève, un peu fugitive, en beauté discrètement surnaturalisée cependant. Ce n'est plus l'*Epilogue*, récit vivant et ode vaillante, qui résumait, en l'exaltant, toute la poésie des premiers *Poèmes*. Non, mais il ne faudrait pas se laisser aller à quelque déception, pour voir finir délicieusement en mi-

neur ce volume, et par un *scherzo* bref, alors que l'autre s'achevait en majeur, et comme un *andante crescendo*.

Plus on pénètre l'œuvre, plus on se rend compte de sa valeur profonde et moins on regrette l'éclat argenté des fanfares que le chant des harpes a remplacé.

Oui, pour user de ce terme qu'il employa, dans un précédent volume, à l'honneur des bardes celtes dans un poème à la louange de Tennyson, M. L. Le Cardonnel fut, dans cette œuvre nouvelle, un émouvant et noble « harpeur ».

Il est si malaisé de composer un livre de vers! La monotonie est à éviter, comme la variété qui s'éparpillerait trop. La variété dans l'unité, une fois de plus, réalise ici la beauté. J'ai dit tout à l'heure : beauté lamartinienne. Hé! oui; la grande veine poétique de Lamartine se retrouve dans *Carmina sacra*. C'est le même art du rythme, du balancement impeccablement harmonieux. Il revêt ici et accompagne une pensée grave et mûre et profonde. Il a profité de l'apport du temps et des écoles et, s'il est « classique », avec l'élan romantique et la perfection parnassienne et la musicalité symboliste, c'est, encore, en restant clairement personnel, en exprimant avec des modulations savantes et nouvelles, des pensers antiques ou nouveaux, de ces pensers qui font communier

> Non à l'homme d'un jour, mais à l'homme éternel.

Ce faisant, un tel poète est pleinement français.

Voici un exemple de toutes ces combinaisons artistiques, incorporées au génie même de l'auteur, et que ce génie anime et fait doucement resplendir.

> Dans sa limpidité la lumière d'octobre,
> S'épandant de l'azur, emplit l'air allégé :
> Elle baigne d'un or harmonieux et sobre
> Les champs où l'on a vendangé.

Quant au rythme, n'est-il pas perceptible et séduisant partout?

De l'habileté, heureuse et facile, en voici :

> Sapins, sombres sapins, tout bruissants de sève,
> Et par moments grondants, pareils aux grandes eaux;

Cavernes enfantant, comme du fond d'un rêve,
D'étranges cristaux.

Maintenant, une pensée vigoureuse, sobrement et hautement exprimée :

..... souffrir, pour notre âme est un bien,
Quand la souffrance en elle éveille l'énergie
Et que, de ses douleurs elle sort élargie.

Du souffle, à la fois grandiose et pittoresque :

Je suis né dans Valence, aux mémoires romaines,
Qui voit les monts bleuir dans ses horizons clairs.

De la gravité sereine et purement pénétrante en voici, enfin, dans ce *Carmen platonicum*.

O vous que Michel-Ange aurait prise pour Dame...
Vous enchantez les cœurs et ne les troublez pas.
Telle, idéale encore, et pleine de décence,
A son premier matin brilla la Renaissance...
Vous évoquez, au jour de l'Italie ancienne,
Une Abbesse, princesse, et platonicienne.

De toutes ces nombreuses citations, l'art de M. Le Cardonnel est facile à saisir dans ses grandes lignes. C'est un art fait de personnalité ordonnée dans la pensée et d'harmonie fidèle et sans défaut dans la forme. Quant au métier proprement dit, sa règle est encore dans cette harmonie, cette harmonie qui se joue même dans quelques très rares pièces délibérément affranchies des rigueurs prosodiques, comme pour rappeler que l'auteur a fréquenté brillamment toutes les écoles évolutives de son jeune temps. En règle générale, la rime, plutôt encore que riche, est neuve et séduisante; accidentellement, pourrait-on dire, elle se banaliserait peut-être un peu, mais par souci encore, semble-t-il, du service excessif de l'harmonie.

Parfois, virtuosité étourdissante : des rimes, merveilleusement inattendues et trouvées, s'appellent et se répondent. Mais il n'y a pas d'abus de ce jeu, qui tourne vite à l'abus. Jongler avec des rimes pour ne rien dire est la chose la plus richement niaise qu'on puisse imaginer, et c'est un legs ultra-vieilli de la défroque du Parnasse, dont certains jeunes, ceux qui ne s'attardent

pas dans l'instrumentisme, aussi désuet dans son genre, parent leurs indigences, pour n'en imposer qu'à des lecteurs d'une grave badauderie

La rime, chez M. Le Cardonnel, est ce qu'elle doit être : d'une richesse sans prodigalité. C'est la rime qui contente le plus, à la fois, et l'oreille et le goût.

Voici donc un livre qui peut, à bien des points de vue, servir d'exemple. Il est bien nommé : *Carmina sacra*. Chants sacrés en effet, ils le sont bien par la suave gravité de leur forme d'art mise au service des plus pures évocations de la nature, de l'amitié, paysages ou sentiments qu'un reflet de l'idée chrétienne anime toujours et parfois illumine; chants sacrés surtout par l'inspiration religieuse plus directe de la dernière partie, soit qu'elle émane des préfigurations mythologiques, soit qu'elle jaillisse du dogme chrétien, jusqu'à faire éclater l'austère ferveur des contemplations de la mystique elle-même.

Ce livre est donc, — sans chercher d'autre qualificatif, — très beau. Il ne donne pas cependant, du moins au premier abord, la même impression que celui des *Poèmes*. Dans le précédent, plus de variété, des souvenirs presque insistants de la période strictement symboliste, mais servant un peu d'ombres habiles à la pure lumière de l'ensemble, et, alors, ensuite quelle lumière, inoubliable et diverse dans toutes ces pièces différemment belles, si belles : *A Louis II de Bavière*, *Epithalame*, *Invocations d'Automne*, *Epilogue*, et tant d'autres. Ici, beaucoup d'homogénéité d'ensemble, et cependant une variété dans les groupements des pièces témoignant d'une variété certaine d'inspirations, le tout plus fondu, plus musical, plus voilé peut-être, plus pénétrant à mon avis, moins immédiatement séduisant, peut-être, quelquefois, et dégageant, à l'ordinaire, un charme plus intense et plus soutenu. Il est donc difficile de comparer les deux volumes, plus difficile encore de choisir et de préférer. Mais il faut se garder, et c'est pourquoi j'y insistai, d'une préférence préconçue et prématurée, qui serait superficielle, pour le premier, avant d'avoir goûté pleinement la grâce profonde du second. Alors, ceux qui en auront le courage pourront essayer de choisir.

Du reste, comme dans toute œuvre éparse en volumes successifs, on souhaiterait pouvoir rassembler les meilleures pièces de chacun et en former une anthologie personnelle. A ce compte, les poètes ne devraient publier qu'aux approches de la vieillesse, quand toute la sève poétique s'est épanouie. Mais on y perdrait de trop attendre, et, aussi bien, pour ceux qui méritent leur suffrage, la jeune postérité et la jeune gloire savent bien composer l'anthologie nécessaire et retenir l'impérissable dans les feuillets dispersés...

Carmina sacra restera parmi nos meilleures productions poétiques. Un grand succès l'accueille, et c'est d'autant plus à noter que la réclame n'est pas souriante aux ouvrages procédant d'une inspiration comme celle dont s'honore l'œuvre de M. Louis Le Cardonnel. C'est avec fierté que nous aimerons à rapprocher de cette œuvre celle de MM. Louis Mercier, Francis Jammes, celle-ci dans ses meilleures parties, et encore celle du regretté Charles Guérin dans ses aspirations suprêmes. Il est consolant de songer que ces chefs ont de jeunes émules et que l'art chrétien a, de nos jours, des tenants partout admirés. Pour les principaux et les meilleurs, l'Académie française a eu des lauriers; elle en aura sans doute encore, et, en achevant la lecture de *Carmina sacra* l'un des livres les plus purement poétiques de notre langue, on peut, sans crainte d'exagération, songer que, demain, pour de tels poètes, les couronnes ne suffiront pas, l'Académie ne serait peut-être pas encore quitte envers eux.

Louis Théron de Montaugé.

LES JEUX FLORAUX ET JEAN-JACQUES ROUSSEAU (1751-1789) [1]

L'épiscopat de Loménie de Brienne (1763-1788), pauvre évêque, riche Mécène, fut pour Toulouse, une époque de brillante activité littéraire. Mœurs, idées, hommes, tout ce qu'il avait pu prendre à Paris, ce Parisien l'avait emmené dans la cité Palladienne. La grande et sûre information de M. Desazars de Montgailhard (2) a fait connaître le Musée de Toulouse, son origine, ses travaux, ses fêtes où alternaient la science, les lettres, l'éloquence, les « symphonies », d'où seules, étaient bannies les controverses théologiques et politiques. Personne n'ignore depuis un beau livre récent (3) et une parfaite conférence de M. l'abbé Clément Tournier à l'Institut catholique de Toulouse, l'enthousiasme de la Présidente du Bourg pour l'auteur d'*Emile* et qu'elle en expérimenta les préceptes sur Bruno, son dix-huitième enfant.

Celui qui étudiera les Jeux Floraux, vers le même temps, écrira sans doute, les meilleures pages du livre désiré par Brunetière, l'*Histoire de la diffusion des idées encyclopédistes en province.* A la vérité, les Lygdamis, les Lycas et les Lycors, les Zulmirs, les Zulmés et les Zémires, le flambeau de l'amour, les colombes innocentes et les serins aussi y occupent jusqu'à la fin, une trop grande place : le Lignon semble avoir remplacé la Garonne; mais l'influence des grands écrivains et des idées nouvelles s'y fait de plus en plus sentir. On discourt sur l'origine des lois ou sur l'origine des sociétés; on s'indigne contre le fanatisme, le despotisme, les conquérants et la vénalité des charges; on signale aux mères le danger des cloîtres; on chante l'agriculture et l'économie politique; on célèbre le télescope, le cadran des mers, l'attraction et les premiers voyages aériens; on constate fièrement que Londres rend hommage à l'*Encyclopédie* tandis que la Garonne

(1) Sources : *Recueil de plusieurs pièces d'éloquence et de poésie présentées à l'Académie des Jeux-Floraux*, Toulouse, 1751-1789; Manuscrits de l'Académie des Jeux-Floraux : *Registre des Jeux-Floraux pour la réception des pièces*, 1752-1814; *Procès-verbaux des délibérations de l'Académie des Jeux-Floraux*, 1751-1789.

(2) *Histoire de l'Académie des Sciences de Toulouse*. Le Musée, le Lycée, l'Athénée (1784-1807). Toulouse, Privat, 1908.

(3) Dom Du Bourg, *Monseigneur Du Bourg, évêque de Limoges*, 1751-1822. Paris, Perrin, 1907.

Elève sur ses bords l'étendard *Newtonien;*

l'on se glorifie de ce que

La France doit Lamotte et Marmontel
Aux riches dons de l'illustre Clémence;

et si l'on combat Helvétius ou Tindal, l'on compte ses jours du moment où l'on a lu Thomas.

Voltaire sert sous Clémence Isaure depuis 1747 et c'est la *Henriade*, ou l'*Essai sur les Mœurs*, ou le *Traité de la Tolérance* qui inspirent les éloges de Louis XII, d'Henri IV et d'Alfred le Grand, ces « Pères du peuple », ou les sorties contre la hideuse Superstition. L'influence de Montesquieu, « Newton du monde politique », est plus profonde encore et plus étendue. Buffon aura son Eloge. Je m'arrêterai aujourd'hui à Jean-Jacques Rousseau (1).

***

Je n'ai trouvé trace de Rousseau, avant 1758, ni dans le *Registre de réception des pièces* ni dans les *Procès-verbaux des délibérations*. Personne ne parle de lui ni ne lui emprunte une devise. C'est, me semble-t-il, en 1758, que le *Recueil* des Jeux Floraux le mentionne pour la première fois. Dès lors jusqu'en 1789, sa pensée ou son nom apparaît dans la plupart des Recueils. Le *Discours sur les sciences et les arts* y est toujours admiré pour sa logique et son éloquence, mais on n'y veut voir qu'un brillant paradoxe. Ainsi en 1761, p. 68; en 1768, p. 163; en 1776, p. 63; en 1784, p. 37. L'Académie se serait-elle souvenue d'avoir couronné la thèse contraire en 1722? Il inspire cependant le Discours de M. Reganhac fils : *Si l'art de la navigation a été plus nuisible qu'utile* (2). Une pensée en a été surtout remarquée, l'influence des femmes. Du « culte aveugle qu'on leur rend et si ressemblant à l'idolâtrie » est né « l'art

(1) J'ai parlé tout à l'heure de Mme Du Bourg. Je signale encore « le sieur Sérane, professeur de belles-lettres et instituteur académique en faveur de la jeune noblesse, qui, à la même époque, rue des Couteliers, distribue la « *Théorie de Jean-Jacques Rousseau*, in-12, broché » et exhibe Noble P. André Desmoles, âgé de NEUF ans, son élève. Ce Rousseau amendé fait miracle : « je donnerai, dit-il, aux plus incrédules la démonstration de la bonté de ma méthode. Cette Ville jouira du spectacle d'un Enfant, âgé de neuf ans, qui est déjà GÉOMÈTRE ET PHILOSOPHE, sans savoir ni lire ni écrire, et qui, sans avoir entendu parler de Grammaire latine, est en état de rendre en François des fables de Phèdre, et de raisonner sur la technique de la langue latine avec une facilité que donnent rarement les *Recueils de difficultés*, qu'on explique dans les écoles. Et cet Enfant n'a pas joui de mes leçons pendant quatre mois entiers. » « Joui » est un délice; mais Emile, à neuf ans, n'était encore qu'un petit animal. Qu'a pu penser Jean-Jacques d'un disciple aussi... indépendant ?

(2) *Recueil*, 1783.

funeste de plaire en altérant la nature ». Il faut « les éclairer et les fortifier » et, comme « elles ont été le principe le plus actif de notre dépravation, elles deviendront la source des plus hautes vertus et le gage de notre bonheur (1) ».

« Femmes...,

Que le Monde moral soit enfin votre ouvrage (2).

Rousseau avait dit : « Les hommes seront toujours ce qu'il plaira aux femmes; si vous voulez donc qu'ils deviennent grands et vertueux apprenez aux femmes ce que c'est que grandeur d'âme et vertu. » Et il ajoutait : « Les réflexions que ce sujet fournit et que Platon a faites autrefois, mériteraient fort d'être mieux développées par une plume digne d'écrire d'après un tel maître (3). » On le voit, Platon ne tarda guère à trouver des émules, et Rousseau des disciples.

En 1760, Dom Pont renvoie au *Second Discours* pour démontrer les mauvais effets de l'inégalité des conditions (4); et, en 1772, l'abbé Taverne fait remarquer justement qu'« il ne fallait rien moins que l'éloquente plume de Jean-Jacques Rousseau pour mettre dans tout son jour le beau plan du vertueux abbé de Saint-Pierre sur la pacification générale (5). »

En 1761, le R. P. Navarre, professeur de philosophie au Collège de l'Esquille, montre dans les Lettres, devenues une « Ecole d'honneur », le moyen le plus efficace d'abolir le duel et ajoute en note : « de cette Ecole d'honneur il sortira un cri général contre l'honneur des duellistes... C'est ici, en quelque manière, la véritable « Cour d'honneur » que M. Rousseau de Genève cherchait dans sa réponse à M. Dalembert sur les Spectacles (6) ».

En 1763, l'*Emile* inspire le même religieux dans son original et fort *Plan d'études* (7); et, en 1779, M. de Lalo, l'un des quarante mainteneurs, dans ses idées sur l'éducation et l'instruction des femmes (8).

Mais c'est la *Nouvelle Héloïse* qui se présente le plus souvent aux esprits. Elle fournit les devises de l'*Epître à Zulir* : « Femmes, Femmes! etc. »; et de l'*Epître à Chloé* : « N'est-il pas le plus pur ainsi que le plus doux penchant de la nature (9) ». Elle prête à l'héroïne de *L'Epreuve, conte moral* (10) et des *Plaintes d'une infortunée, élégie*

(1) *Recueil*, 1758, pp. 65-67.
(2) *Recueil*, 1762, p. 98.
(3) *Œuvres*, éd. Hachette, t. I, p. 13, n. 1.
(4) *Recueil*, 1760, p. 58.
(5) *Recueil*, 1772, pp. 57-58.
(6) *Recueil*, 1761, p. 82, n. a; ROUSSEAU, *Œuvres*, éd. Hachette, t. I, p. 223.
(7) *Recueil*, 1763, pp. 283 sq.
(8) *Recueil*, 1779, pp. 45, sq.
(9) *Recueil*, 1772, p. 64 et p. 70.
(10) *Recueil*, 1764, pp. 79, sq.

aux cœurs sensibles (1), les attendrissantes syllabes de Julie, dont la fille, dans cette dernière pièce, s'appelle Sophie. Elle rend le même service à M. l'abbé Castan de La Courtade : *Epître au serin que j'envoie à Julie.* Ce serin caressera Julie et sera caressé de Claire. Un peu vive cette épître pour un « prébendier de Sainte-Aphrodise » qui ne serait pas du dix-huitième siècle (2) ! A Julie enfin s'adresse l'Epître de M. l'abbé Tréneule, « amant de la simple nature (3) ». C'est que personne, au dire de M. Pilhes, de Tarascon, avocat au Parlement, n'a peint l'amour comme Rousseau.

Tu l'as bien peint, ce charme de la vie,
Homme immortel, dont le profond burin,
Dans tous les cœurs, en dépit de l'envie,
En traits de flamme a gravé ta Julie !...
Tes grands talents ont armé la cabale :
Mais les jaloux te déchirent en vain...
Ces monuments qu'on élève au Génie,
On les verra consacrer ton honneur,
Si la Vertu, si la Philosphie
Peuvent jamais en ériger au cœur (4).

***

Rousseau mourut en 1778, quelques mois après Voltaire. Le *Registre des réceptions* inscrit pour 1779 une ode *Aux Mânes d'Arouet de Voltaire et de Jean-Jacques Rousseau*, ayant pour devise : *Quis est ille qui non fleret?* — pour 1782, une ode *A Julie*, et pour 1784, une épître *A Julie* avec la sentence *Musa procax mecum.* Sera-t-on bien surpris que l'épître fut déposée par le Père Sermet, petit carme? Aucune de ces pièces ne « monta au bureau général ».

En revanche, l'Académie, au concours de 1870, distingue deux discours sur la question : « Quels seraient les moyens de borner le luxe dans une Monarchie et de réprimer son action continuelle sur les

(1) *Recueil*, 1772, p. 73.
(2) *Recueil*, 1783, pp. 8-12.
(3) *Recueil*, 1785, p. 117.
(4) *Epitre à Julie. Recueil*, 1772, pp. 62-63.
Joseph Pilhes, né à Tarascon (Ariège) en 1740. Admirateur puis ami inséparable de La Beaumelle, exilé dans son pays, il fut surnommé Pilhes la Beaumelle. Les Jeux Floraux lui accordèrent quatre fleurs. Il publia plus tard un volume de poésies où « il faut particulièrement remarquer une *Elégie à Voltaire et à Rousseau* ». Il mourut en 1832. « Au commencement de la monarchie de juillet, on remarquait à Tarascon un vieillard nonagénaire, qui n'avait pas voulu renoncer au costume de sa jeunesse et qui affectait de porter un habillement à la Jean-Jacques Rousseau. » Voilà un enthousiasme fidèle ! (Axel Duboul, *Les deux siècles de l'Académie des Jeux Floraux*, t. II, pp. 488-490.)

mœurs sans nuire à son industrie ». Sur ce sujet débattu alors avec tant d'ardeur et où Jean-Jacques s'oppose vivement à Voltaire, à l'Encyclopédie et aux Economistes, un poème anonyme, intitulé : Le Luxe, avait été couronné par les Jeux Floraux de 1765. Ce poème n'est guère qu'un résumé en vers du premier Discours de Rousseau. Cependant, tandis que la *Lettre à d'Alembert* donne les Montagnons comme exemple d'un peuple que le luxe n'a pas encore corrompu, le poète d'Isaure exalte les vertus « sévères » de Toulouse :

O Toulouse !... Séjour que la Terre contemple !

Des Discours de 1780, l'un, qui remporta le prix, est l'œuvre de l'abbé Labat de Mourlens, l'autre est sans nom d'auteur. Tous deux s'inspirent des *Discours* de Rousseau pour peindre les maux du luxe et de son article de l'Encyclopédie sur l'Economie politique pour en proposer les remèdes, avec cette différence que le premier insiste davantage sur l'éducation vertueuse du citoyen et le second sur « les causes factices de l'inégalité des fortunes » ou obstacles « à la circulation naturelle des richesses : les monopoles, les impôts excessifs ou mal répartis, la mauvaise perception de l'impôt, la vie prodigue des cours et l'emprunt. Labat de Mourlens ne prononce pas le nom de Rousseau, mais il oppose les palais d'Athènes aux abris de la Bétique ou aux chalets de la Suisse. Son concurrent donne en note un long extrait du Premier Discours qui fait voir la mauvaise influence du luxe sur les sciences et les arts (1).

Enfin le Recueil de 1781 avait accepté une ode de M. Mailhe, avocat au Parlement : *Mes chimères ou les prestiges de l'illusion*. Le poète s'imagine transporté parmi les citoyens des astres et s'écrie :

Sur ces globes fermés au crime
Ame sensible, âme sublime,
Rousseau, que tu serais heureux !

et il écrit en note : « Au bas d'un portrait de Jean-Jacques Rousseau on a gravé cette inscription : il aura des autels quand il naîtra des hommes ». Le triomphe ne pouvait pas tarder (2).

Les Jeux Floraux, qui ne mirent jamais au concours l'éloge de Voltaire (3), proposèrent, la première, je crois, des compagnies litté-

(1) *Recueil*, 1780, pp. 29-52; pp. 53-87.
(2) Jean-Baptiste Mailhe, cet enthousiaste de Rousseau, Mainteneur quatre ans plus tard, devait un jour demander à la tribune de la Convention et obtenir la mise en jugement de Louis XVI. Né dans les Hautes-Pyrénées, vers 1754, il mourut à Paris en 1834. Son fauteuil à l'Académie des Jeux Floraux fut déclaré vacant en 1816 pour cause d'indignité et attribué, en 1818, au « grand Alexandre » Soumet.
(3) En 1780 le *Recueil* inscrit une pièce, non couronnée, ayant pour devise : *L'Univers doutera s'il eût rien de mortel* (Thomas), intitulée : *Les Bergers*

raires, celui de Jean-Jacques Rousseau, pour 1786. Ils devançaient ainsi de quatre années, comme il convient, l'Académie française. « L'Académie des Jeux Floraux, disait M. de Reganhac, en 1767, n'est elle pas l'aînée, j'oserai presque dire la mère de l'Académie française, à qui elle a peut-être servi de modèle? (1) »

Les travaux abondèrent. Le *Registre des Jeux Floraux* pour la réception des pièces nous en a conservé les devises et, à défaut du nom des auteurs, celui des personnes chargées de les transmettre. Je le transcris à titre d'utilité possible.

Discours A. J'ai reçu de M. Hardy, ingénieur, un discours qui a pour sentence : *officium facio*, etc.

Discours B. J'ai reçu de M. Roques, avocat, un dicours qui a pour sentence : *non cognobbe il mondo, mentre*.

Discours C. J'ai reçu de M. l'abbé Caillot, logé au Séminaire de la Mission, un discours, A J.-J. Rousseau qui a pour devise : *Les plus grands génies n'ont pas toujours joui de leur postérité*, etc.

Discours D. J'ai reçu de M. l'abbé Dupleich, logé au séminaire de Calvet, un discours dont le titre est l'éloge de J.-J. Rousseau, et la devise : *pectus est quod disertos facit*.

Discours E. J'ai reçu de M. Antoine Cazes, négociant, un discours qui a pour sentence : *natura il fece poi ruppe la stampa*.

Aux discours il faut ajouter une Ode :

J'ai reçu de M. Castillon une ode ayant pour titre : *La Mort de J.-J. Rousseau*, et pour devise : *rara avis in terris* (2).

Deux de ces travaux seulement, le discours B et le discours E supportèrent le premier examen et « montèrent au Bureau général ». Le Bureau général « procéda au jugement » le 25 avril 1786 : ni l'un ni l'autre ne « remonta ». Et « l'Académie délibéra de donner pour le prix de discours de l'année suivante le même sujet, en permettant aux auteurs de retirer leurs ouvrages et de les reproduire (3) ».

de Ferney, idylle par M. Vialar, de la Doctrine chrétienne, professeur de rhétorique au Collège de l'Esquillé, et qui est, au moins, aussi misérable que l'idylle de Florian, couronnée par l'Académie française, en 1782 : *Voltaire et le serf du Mont-Jura*.

La même année, les *Procès-verbaux des délibérations* témoignent que la séance publique du 13 août se termina par l'Eloge de M. de Voltaire, maître des Jeux, par M. le Président Desportes. Mais le Secrétaire avait d'abord oublié d'en faire mention, et le *Recueil* de 1780 qui reproduit un autre discours de Desportes ne reproduit pas son *Eloge de Voltaire*.

(1) *Recueil*, 1768, p. 174.

(2) Une ode : *Contre le Suicide*, ayant pour devise : *ils n'ont pu supporter;* et une autre : *Le Déisme*, ayant pour devise : *A la faible raison;* se rapportent-elles à J.-J. Rousseau ?

(3) Procès-verbaux des délibérations de l'Académie des Jeux Floraux, 1786.

Les discours de 1786, annonça le *Recueil* (avertissement), « n'avaient pas rempli les vues de l'Académie ».

Le concours de 1787 ne fut pas moins riche et fut plus heureux. Je transcris encore le *Registre pour la réception des pièces.*

Discours A. J'ai reçu par la poste un discours : *Eloge de J.-J. Rousseau*, ayant pour devise : *nulli imitabilis neque forsan imitandus.*

Dicours B. J'ai reçu de M. Cousse, écuyer, un discours : *Eloge de J.-J. Rousseau*, ayant pour devise : *te cuncta loquetur.*

Discours C. J'ai reçu de M. Mailhac, secrétaire de M. Roques, avocat, un discours : *Eloge de J.-J. Rousseau*, ayant pour devise : *Un jour viendra, j'en ai la juste confiance.*

Discours D. J'ai reçu de M. Pomian, receveur principal des domaines du Roi : *Un Éloge de J.-J. Rousseau*, ayant pour devise : *Malgré ses singularités, ses paradoxes et ses erreurs on ne peut lui disputer la gloire de l'éloquence et du génie.* Art. Rousseau dans les trois (*sic*) de la Littérature française.

Discours E. J'ai reçu de M. Maril, négociant, un *Eloge de J.-J. Rousseau*, ayant pour sentence : *Veritas quando inveniet parem?*

Discours F. J'ai reçu de M. Cazes, cadet, négociant, un *Eloge de J.-J. Rousseau*, citoyen de Genève, ayant pour devise : *Natura il fece*, etc.

Discours G. J'ai reçu de M. Du Bernard, ancien capitoul, un *Eloge de J.-J. Rousseau*, ayant pour devise : *Bienfaiteur des humains, quel titre pour la gloire!* Epître de M. Thomas au Peuple.

Discours H. J'ai reçu de M. Trinque Costes, avocat, un *Eloge de J.-J. Rousseau*, ayant pour devise : *J'espère que quelque âme honnête partagera l'émotion délicieuse avec laquelle je prends la plume sur un sujet si intéressant pour l'humanité.* Rousseau, *Projet de paix perpétuelle.*

Ces discours s'accompagnent d'autres pièces :

Epître C. Du même [Pomian] une épître : *Aux Mânes de J.-J. Rousseau*, ayant pour sentence : *Oui, la mort seule nous délivrera des ennemis de nos vertus.*

Elégie B. J'ai reçu de M. Pérès, marchand, garnisseur de chapeaux, une élégie intitulée : *Le Tombeau de J.-J. Rousseau à Ermenonville*, ayant pour sentence : *Le sentiment et la nature furent ses Dieux.*

Poème D. J'ai reçu de M. l'abbé Sicard, secrétaire adjoint de l'Académie des Arts et du Musée de Bordeaux, une élégie ayant pour titre : *Le Tombeau de J.-J. Rousseau*, et pour sentence : *Que quelqu'un dise, s'il l'ose, je fus meilleur que cet homme-là.*

Ode D. J'ai reçu de M. Bessian de Sastrané (?), avocat, une ode ayant pour titre : *Sur les biens que la Religion a faits à l'homme et sur les abus que l'homme a fait de ces mêmes biens*, et pour devise : *Tenez votre âme en état de désirer qu'il y ait un Dieu et vous n'en douterez jamais.* Rousseau.

De ces divers travaux ne « montèrent au Bureau général » que les Discours E, F, G, H, et le poème D : Hommage à Jean-Jacques Rousseau. Ils furent examinés le 11, le 15 et le 20 avril. Le poème et les discours E, F, G « tombèrent ». Le discours H « remonta et eût le prix ».

Mais le Recueil imprima avec le discours H, couronné, le discours F et le poème. Le poème était de M. Béchade de Cazaux (ou Béchade-Casaux) du Musée de Bordeaux (1). Le discours F, qui avait été présenté déjà l'année précédente, était de M. Barrère de Vieuzac (ou Barère de Viensac) avocat au Parlement (2). Le discours qui mérita une églantine d'or, était de M. Chas, avocat au Parlement (3).

Barère écrit en antithèses une biographie morale et littéraire de Rousseau, « sceptique bienfaisant, misanthrope sensible, philosophe ingénieux, dangereux orateur, citoyen factieux, qui a parcouru tous les extrêmes et présenté tous les contrastes, à la fois proscrit et adoré ». A la vérité, il insiste sur les qualités et les vertus : « une âme pure et éclairée, l'amour du genre humain, l'enthousiasme de la vertu, la simplicité, la tendresse, la générosité; une conception profonde et un style à qui la langue française doit la gloire d'être devenue la langue universelle ». Mais les erreurs de l'homme et de l'écrivain ne lui échappent point : il les signale, les condamne et, du reste, leur trouve une excuse, « faiblesse humaine ou bornes du génie ». Il ne juge inexcusables que les *Lettres de la Montagne*.

Il fait mieux : il tente une explication de Rousseau et de son influence. Il rappelle sa naissance dans une ville libre et ses premières lectures, Plutarque et des romans. Il insiste sur son imagination fougueuse et ses sentiments expansifs et tendres. En d'heureuses formules il parle « de sa jeunesse d'aventurier où il jeta son cœur dans tous ceux qu'il crut s'ouvrir pour le recevoir », et de son départ

(1) Béchade-Casaux avait obtenu aux Jeux-Floraux de 1786 un lis d'argent pour une Hymne à la Vierge : *Sur la guérison de mon fils, âgé de neuf mois.*

(2) Bertrand Barère de Vieuzac (1755-1841). Né à Tarbes. Avocat au Parlement de Toulouse. Mainteneur des Jeux-Floraux en 1788. Député aux Etats-Généraux puis à la Convention où il fit décréter la Terreur et mérita le surnom d'*Anacréon de la guillotine*. En 1816, il fut exilé par la Restauration et son fauteuil, aux Jeux-Floraux, déclaré vacant pour cause d'indignité.

Sans doute, le fait qu'il avait représenté son discours de 1786 créa des difficultés, car le procès-verbal du 20 avril 1787 porte la résolution suivante : « Sur la proposition faite, si un auteur dont l'ouvrage était monté au bureau général pouvait le retirer afin de le perfectionner et le représenter l'année prochaine [ainsi qu'il avait été permis en 1786] la proposition a été rejetée comme contraire aux statuts annoncés dans le programme de l'Académie ».

(3) Chas (1750?-1830). Né à Nîmes. Ses études finies, il entra chez les jésuites; la suppression de la Société l'empêcha de prononcer ses vœux. Il vint à Paris, y prit ou reçut le titre d'avocat, et y mourut dans la misère et inconnu. La liste de ses productions remplit près de deux colonnes de la Biographie Michaud. Citons seulement, comme se rapportant à notre sujet : *Jean-Jacques Rousseau justifié, en réponse à M. Servan*, Neufchâtel, 1784, in-12, opuscule reproduit avec quelques changements sous ce titre : *Réflexions philosophiques et impartiales sur Jean-Jacques Rousseau et Mme de Warens*. Genève, 1786 ou 1787, in-8°.

de Genève, quand « il s'élança dans le monde avec confiance, y cherchant les Aristides et les Astrées dont il le croyait rempli ». Et l'on voit comment cette âme chimérique, surprise et refoulée par une longue adversité, se réfugie dans une « orgueilleuse misanthropie et s'aigrit contre les riches et les heureux du monde ». Après un long silence, il éclate et c'est juste le moment où l'anarchie morale coïncide avec les plus grands progrès de l'esprit et où une philosophie toute raisonneuse et de calcul égoïste a fini par lasser. On admire cet homme qui, bravant l'universelle opinion, « prononce, avec une force et une magnificence jusqu'alors inconnue, la préférence qu'on doit à la vertu » sur le monde; l'on écoute cet enchanteur qui « embellit la morale par l'imagination, pense par sentiment, peint, au lieu d'analyser »; et on le suit parce qu'il « s'adresse au cœur ». « Son enthousiasme pour la vertu, voilà son éloquence ». Et c'est ainsi que, comme elle explique la vie et l'œuvre, la sensibilité explique le triomphe : « les âmes sensibles furent toujours religieuses ».

Le style terne et lâche de Chas ne rappelle que par contraste le brillant Barère. Mais la pensée de Chas est supérieure. Barère, esprit superficiel et rapide, n'a pas pénétré jusqu'à l'idée intime qui lie toute l'œuvre de Rousseau et en résout l'apparente contradiction; et certes la sensibilité est bien la cause essentielle de l'influence de Rousseau, mais comment? Chas suit dans tous les écrits de Rousseau le développement d'une idée unique. Les *Discours*, le *Devin du Village*, la *Nouvelle Héloïse* montrent la félicité privée et le *Contrat social* la félicité publique dans le respect de la nature. Assurément, il ne faut pas songer à réformer l'homme fait dont les passions sont devenues une seconde nature, mais on peut retarder le progrès du vice; on peut surtout agir sur l'enfant. Que l'on observe « tous les points praticables » de l'éducation selon Rousseau, « l'univers se peuple insensiblement d'hommes laborieux, sobres, sains, heureux et progressivement aussi la société se réforme ». Bref, jusqu'à Emile, Jean-Jacques en « jetant des masses de lumière » fait connaître à l'homme son erreur; par l'Emile « il le reprend sous-œuvre » et le guérit.

D'autres avaient fait la même tentative et n'avaient point réussi. La supériorité de Rousseau a été d'abord qu'il fut « l'Ami de l'humanité » ou, pour mieux dire, qu'il eut la passion perpétuellement exaltée de rendre les hommes meilleurs et plus heureux. Elle a été surtout — et voilà ce que Barère n'a pas même soupçonné — qu'il est parti de la connaissance totale de son propre cœur. Il a connu *en lui-même* la nature et l'institution sociale; il a suivi *en lui-même* tous les degrés par lesquels l'homme, sorti de l'innocence heureuse, est parvenu à l'état actuel de dépravation et de misère; il a expéri-

menté *en lui-même* jusqu'à quel point nous pouvions et devions rétrograder pour redevenir heureux; et cette découverte a été sa vocation, son système, sa méthode, sa victoire. Chas a bien lu et bien vu : la pensée et l'œuvre de Rousseau ne se distinguent point de sa vie, et sa vie, il la donne en exemple à une société qui reconnaît en lui, ses propres misères et ses propres aspirations.

Sur un autre point encore, celui des persécutions que subit Rousseau, Chas se montre beaucoup plus intéressant que Barère. Ils condamnent bien l'un et l'autre l'attitude du Vicaire savoyard envers la Révélation, et croient au complot des gens de lettres, qu'ils expliquent par l'envie; mais Chas ajoute : « ses écarts ne lui firent jamais perdre de vue les idées consolantes d'une vie future. Quelle force, quelle persuasion dans la peinture qu'il fait souvent d'un Dieu vengeur du crime et rémunérateur de la vertu! Et lorsqu'il parle de l'Evangile, ne croit-on pas retrouver en lui le saint enthousiasme de nos prophètes avec toute la magnificence de leurs expressions? Oserai-je le dire? Le plus grand crime de Jean-Jacques, aux yeux de ses ennemis, fut de n'avoir pas adopté leurs opinions, d'avoir employé toute la force de son éloquence pour arrêter les progrès de cette désolante doctrine destinée à étouffer la voix salutaire des remords, à dégager l'oppression du seul frein qui lui reste et à priver le malheureux de sa dernière consolation; tandis que pour propager impunément leurs principes destructeurs, ils ne marchaient à leur but que par des voies obliques, Rousseau, toujours lui-même, toujours incapable de dissimuler, laissait voir dans ses écrits son âme tout entière, et la pureté de sa morale dévoilait le danger de leurs funestes opinions; pouvait-il manquer d'être immolé à leur vengeance? » Harald Höffding et Brunetière ne pensent guère autrement ni sur les causes ni sur l'importance de la rupture de Jean-Jacques avec l'*Encyclopédie*.

Chas et Barère admirent avec ferveur la Nouvelle-Héloïse et le Contrat social; cependant leur enthousiasme va d'abord à l'Emile « ouvrage presque divin » « livre que l'antiquité se serait empressée de déposer sur l'autel de la Vertu », « le plus beau présent qu'un homme ait fait à la société et à cause duquel l'humanité doit plus à Rousseau qu'à la plupart des législateurs, fleur suprême de la langue française. » L'*Hommage* de Béchade-Cazaux n'en est guère que l'analyse lyrique.

> Philosophe orateur, tel est le vaste ouvrage
> Qui des êtres pensants t'a mérité l'hommage.
> L'homme de tous les temps et de tous les climats
> Y reconnaît son maître et marche sur tes pas.
> Ce hardi monument, qui n'eut point de modèle,
> Repose, ô Vérité! sur ta base éternelle.
> Le temps respectera le livre et les Autels
> Du sage Instituteur, de l'ami des mortels.

Seulement, tandis que Barère et Chas se bornent à blâmer Rousseau à propos de la Révélation, Béchade-Cazaux le corrige pieusement : c'est dès le premier jour et non à dix-huit ans qu'Emile doit connaître Dieu. « On a cru devoir, ajoute-t-il en note, rectifier les principes de Jean-Jacques Rousseau sur la religion, et, en l'admirant, on est loin d'adopter ses erreurs en aucun genre. »

Quant aux *Confessions* qui furent la grande pierre de scandale, elles produisirent sur Barère et Chas la même impression. Alors qu'elles détournaient de Rousseau quelques-uns de ses fidèles, elles redoublaient l'enthousiasme et l'attachement du plus grand nombre. George Sand devait parler de « Saint Rousseau ». Barère et Chas n'en sont point là, mais les *Confessions* leur apparaissent comme la preuve évidente de la grande âme de Rousseau, « qu'il ne portait aucun germe de vice dans le cœur », et qu'un seul mot le définit bien, « l'ami de l'humanité ». S'il a fait des aveux aussi humiliants et aussi périlleux, c'est ce qu'il a voulu montrer aux hommes, par son propre exemple, que souvent la morale dépend de la société et que tout est à craindre « hors du poste assigné par la nature ». Ainsi « la vérité la plus austère honore ses derniers moments ». De son côté, Béchade-Cazaux s'écrie :

Le bienfaiteur du monde en tous lieux est proscrit...
Ah ! s'il se rapprocha de nous par ses erreurs,
Rousseau les expia par ses longues douleurs
Et les fit oublier par sa vertu sublime.

Et je ne dis pas que Barère et Chas aient raison — ou du moins, tout à fait raison, car c'est bien là ce que voulait Jean-Jacques au début — mais je ne crie pas davantage que les *Confessions* furent un épanchement de cynisme. Ni « sainteté » — assurément! — ni brutalité; les *Confessions* ont fini par devenir l'apologie lamentable d'un maniaque de la persécution qui, traqué, trahi, croit habile de prendre les devants.

Bret, Chas et Barère concluent à l'apothéose universelle de Jean-Jacques. « Ainsi disparut de la terre cet Homme célèbre, dont on respectera le nom tant qu'on prononcera celui de la vertu. La Grèce l'eût compté parmi ses Sages; Rome lui aurait élevé des statues ». « *Natura il fece, poi ruppe la stampa* », est la devise que choisit Barère, et Béchade reprend le mot de Jean-Jacques : « Que quelqu'un dise, s'il l'ose : je fus meilleur que cet homme-là! »

Certes le Discours de Chas méritait un prix. Mais pourquoi l'Académie l'a-t-elle préféré à celui de Barère beaucoup plus littéraire et qui seul avait fait les réserves nécessaires? C'est peut-être ce que disait l'abbé Saint-Jean, l'un des Quarante Mainteneurs, lorsqu'« il

remplit la séance du 6 juillet 1787 de quelques réflexions sur la manière de faire l'éloge de Jean Jacques Rousseau (1) ». Malheureusement ces « Réflexions » ne se trouvent ni dans les Recueils des Jeux Floraux, ni dans les Œuvres imprimées de l'auteur (2).

Rousseau inspira quelque temps encore la création « florale ». En 1788, l'Académie admit dans son Recueil une *Elégie sur l'ennui*, par le P. Saint-Venance, capucin de Carcassonne. Ni les fleurs, ni « les tendres ramiers », ni les chansons bachiques ne peuvent dégager du « crêpe ténébreux de l'ennui » le malheureux, l'« indigne » fils de Saint-François; et il rougit des sauvages mouvements que donne la lecture des tragédies. Une seule émotion lui plaît et il l'a reçue de Rousseau, « l'émotion de la vertu » :

> O Rousseau! ta fière éloquence
> Rappelle l'homme à sa grandeur.
> Enfin la nature flétrie
> Par tes mâles accents dans nos cœurs retentit;
> Rousseau, tu fus sans doute un Dieu pour ta Patrie.

Par bonheur, le Capucin se ressaisit en note : « Ce n'est pas ici le cas de faire le procès au citoyen de Genève, sur les erreurs qu'on lui a si justement reprochées; ici, comme dans tout le reste de la pièce, je parle en Poète, et non en Théologien. » « Messieurs, criait de loin Sosie, ami de tout le monde! »

La même année, une épître, déposée par M. Hardi, ingénieur architecte, ayant pour titre : *Lettre de Saint Preux à M^lle d'Orbe sur la mort de Julie de Wolmar*, et pour sentence : c'est un présent du ciel qu'une âme sensible (*Nouvelle Héloïse*, II, 1, 2) et une Ode, déposée par M. Gazagnes, bourgeois, ayant pour titre : *A mon ami sur notre réconciliation* et pour devise : Divine amitié, c'est là ton triomphe. (Jean-Jacques Rousseau) avaient été écartées à la première lecture.

Rousseau, « le plus aimant des hommes », aurait trouvé son bien dans cette dernière pièce. L'année suivante, c'eût été le tour de son orgueil. Dans l'assemblée publique du 5 de juillet 1789 (3), l'abbé Magi, sous-modérateur de l'Académie, répondit au Remerciement de M. Gez, reçu mainteneur.

« La gloire due aux gens de lettres, s'écria-t-il, est d'autant plus méritée qu'elle leur coûte ordinairement ou leur fortune ou leur repos... Le fanatisme est leur ennemi. Comme il n'aime qu'à asservir, il hait ceux qui lui dérobent ses esclaves. Mais pourquoi faut-il que la Patrie elle-même ne

(1) *Procès-verbaux des délibérations*, 1787.

(2) Pendant que je composais ce travail, M. J.-R. de Brousse, maître ès-Jeux, publiait, dans le *Télégramme* de Toulouse, trois spirituels articles sur le même concours (4, 8 et 11 juillet 1912).

(3) *Recueil*, 1789, p. 121.

reconnaisse l'utilité de ces hommes que lorsqu'elle ne les a plus ? Les Rousseau, les Voltaire, les Raynal nous ont montré ce que nous étions et ce que nous devions être; ils ont alarmé nos préjugés, mais ils nous ont appris à devenir des hommes et ils épargneront à nos neveux la honte de cesser de l'être. Ces hommes extraordinaires nous ont paru d'abord blasphémer : cependant, ils ont persuadé aux Monarques d'être les Pères de leurs sujets et aux peuples d'être les enfants de la Patrie. France, à qui devras-tu ta régération dont tu es dans ce moment l'arbitre, si ce n'est à ces Sages qui, en éclairant tes rois et tes citoyens, les font concourir au bonheur commun ? Comparez cette masse de lumière qui environne aujourd'hui le trône avec le stupide dévouement des siècles d'ignorance et jugez ce que vous devez aux Lettres (1). »

On voit comment la pensée de Rousseau s'empara par degrés des esprits. Quelque temps, elle est comme ignorée. Il faut attendre l'ébranlement des grandes créations. Même après 1762, son influence ne se manifeste-t-elle au grand jour qu'avec réserve, qu'avec timidité. C'est que les vrais sujets sont interdits, la politique et la religion (2).

On s'inspire donc à peu près uniquement des idées pédagogiques et du roman de Rousseau. Encore ces manifestations sont-elles peu nombreuses. L'empire, dirait-on, appartient à Voltaire ou à Montesquieu, sinon à Thomas. Mais que l'on mette au concours l'*Eloge de Jean-Jacques* et les travaux abondent, qui arrivent de tous côtés et qui témoignent tous par leurs devises d'un enthousiasme à peu près sans réserves et ceux qui ont été publiés d'une lecture générale, attentive et dévote. Car, que valent les réserves qui, en effet, s'y trou-

(1) L'abbé Jean-Pierre Magi, né à Aurillac, en 1721, mort à Grenade-sur-Garonne, en 1801, avait été élevé par son oncle, curé d'Avignonnet et puis par les Jésuites de Toulouse. Il avait obtenu le doctorat en théologie et pris la soutane, mais avait refusé d'entrer dans les ordres. Reçu Mainteneur, en 1775, et nommé Secrétaire, en 1777, il se montra le membre le plus actif de l'Académie. Au début de la Révolution, il fonde et préside à Toulouse la *Société des Amis de la Constitution*. Plus tard, il se retire à Grenade où il est élu administrateur du district et vice-président du Directoire (1792). Après la Terreur, il devint membre correspondant du *Lycée de Toulouse*. Dans l'intervalle, il avait épousé, à l'âge de 72 ans, les 27 ans de sa cousine *Thérèse* (ô Jean-Jacques !) en avait eu plusieurs enfants, et avait sauvé le clocher de Grenade, menacé par les sans-culottes. (Axel Duboul, *Les deux siècles de l'Académie des Jeux-Floraux*, t. II, 347-349.)

(2) *Procès-verbaux de 1787. Séance du 27 avril.* « On a choisi pour sujet du discours de l'année prochaine : *Quels seraient les moyens de donner un état civil aux protestants de France sans nuire aux intérêts de la religion ?* »

Séance du 1er mai. « L'Académie s'étant rassemblée, M. le Modérateur (M. de Lallo ?) a observé que le sujet du discours proposé, quoique très intéressant par lui-même, *pourait alarmer le gouvernement;* il a été délibéré de le changer, et parmi les sujets déjà proposés, le suivant a été choisi : *Quelle a été l'influence de Louis XI sur le gouvernement et les mœurs de la nation ?* » — Je compte revenir sur un épisode caractéristique de cet état des mœurs littéraires.

vent ou ont dû s'y trouver? On en peut juger par le discours de l'abbé Magi. En juillet 1789, il est permis de dire tout ce que l'on a dans le cœur; et ce que l'on dit, c'est que Rousseau est le conseiller et le sauveur du peuple. Avant lui, « stupidité »; depuis lui, « masse de lumières ». Par lui la France va pouvoir « se régénérer ». Sans doute, Magi lui adjoint Voltaire, Montesquieu et Raynal. Mais Rousseau est nommé le premier. Et soyez sûrs que ce n'est point par hasard. Dans les séances privées de l'Académie, le même Magi discute les théories de Voltaire sur le miracle et M. de Progen sa pensée sur telle manifestation religieuse à Toulouse (1).

Personne ne songe à discuter le *Vicaire Savoyard*. C'est en effet que l'on admire Voltaire, mais l'on admire et l'on aime Rousseau. De là son influence profonde, qui éclate soudain et qui dure. Comme dit Barère, il avait « réveillé toutes les voix du sentiment intérieur » (2).

*
* *

J'ai entrepris cette longue et minutieuse étude, parce qu'elle m'a paru intéresser l'histoire des idées religieuses comme élément d'explication et comme attitude vis-à-vis d'un adversaire.

L'influence de Rousseau méconnue, on ne saurait bien comprendre ni la rénovation religieuse de 1802 et de 1835, ni le caractère purement subjectif ou sentimental que trop souvent le christianisme, au dix-neuvième siècle, prit dans certaines âmes et dans certaines doctrines, ni cette valeur d'utilité sur laquelle le « pragmatisme » contemporain essaie de fonder la morale et le dogme. C'est Rousseau, le spiritualiste et religieux Rousseau, qui, en empêchant la conquête absolue de la bourgeoisie et de l'aristocratie du dix-huitième siècle par l'impiété de Voltaire et le matérialisme athée de la « côterie holbachienne », prépara des lecteurs à Chateaubriand. A la vérité, s'il fut le plus éloquent, il ne fut pas le seul ni peut-être le plus efficace ouvrier de cette rénovation, et c'est une injustice que d'oublier l'action des chrétiens eux-mêmes, prêtres et fidèles, mais c'en serait une aussi que de méconnaître la sienne, surtout dans les classes « éclairées ». C'est Rousseau qui, en glorifiant le sentiment religieux, mais aussi en combattant le dogme avec ardeur et si dangereusement que Lefranc de Pompignan a jugé que sa défaite serait la défaite de tous, a créé le christianisme romantique, tous les autres mouvements néo-chrétiens et le protestantisme

(1) *Procès-verbaux* du 10 juin 1785 et du 15 mai 1778.
(2) *Recueil*, 1787, p. 195.

libéral. C'est Rousseau enfin qui institue l'apologétique sur la consolation et l'utilité morale qu'il retire de sa croyance ou, pour mieux dire, de son sentiment de Dieu, et se trouve donc le vrai précurseur de William James et de tous ceux qui développent l'argument lamartinien : « j'aime, il faut que j'espère. » Réfléchir sur l'origine de pareils mouvements me paraît plus utile que sonner le massacre.

On a dit que Rousseau fut « l'ennemi mortel du catholicisme ». « Mortel » me paraît une expression farouche. Elle ne s'accorde guère avec l'estime de Rousseau pour M. de Saint-Germain, ni avec certaines réflexions de Bernardin de Saint-Pierre, ni avec un passage, peu cité, d'une lettre qu'il écrit au comte Duprat, trois mois avant sa mort (1). Et que furent au juste les derniers sentiments de Rousseau à l'égard de la Révélation? Quel sens donnerons-nous à la fameuse page sur « le Fils de l'Homme » qu'il remit à Moulton, presque au moment de mourir? Quoi qu'il en soit de Rousseau lui-même, il est vrai que ses écrits ont fait le plus grand mal à la cause de cet Evangile dont « la sainteté parlait à son cœur », il est vrai que le *Contrat social* proscrit le catholicisme, et il faut le dire. Mais il défendit aussi — et de toutes ses forces et toujours et sans faiblir — la conscience, la nécessité de la religion pour fonder la morale, l'immortalité de l'âme, l'Evangile, Dieu et il convient de s'en souvenir quand on le combat, comme s'en souvenait dans sa magnifique *Instruction pastorale* de 1766, l'évêque du Puy, qui, par respect pour sa loyauté, voulut lui répondre au lieu de l'insulter. C'est justice et c'est intelligence (2).

Pierre-Joseph Monbrun.

(1) « Je n'ai nul éloignement pour les précautions qui vous paraissent convenables pour éviter trop de sensation. Je n'ai *nulle répugnance* à aller à la messe; au contraire, dans quelque religion que ce soit, je me croirai toujours avec mes frères, parmi ceux qui s'assemblent pour servir Dieu. Mais ce n'est pas non plus un devoir que je veuille m'imposer, encore moins de laisser croire dans le pays que je suis catholique. Je désire assurément fort de ne pas scandaliser les hommes, mais je désire encore plus de ne jamais les tromper. » (3 février 1778, *Œuvres*, Hachette, t. XII, p. 254.)

(2) « Si c'en était le temps et le lieu, disait Brunetière, j'admirerais avec vous que, pour quelques parties à retrancher de son œuvre par le fer et par le feu, cependant il y en ait tant de saines, ou même de nobles et de parfaitement nobles. Les hommes extraordinaires, qui ont accompli quelque chose d'extraordinaire, ont droit à une mesure d'indulgence extraordinaire; — et certes, ce n'est point quelqu'un de suspect qui l'a dit, ni de trop « libéral », si c'est lord Macaulay ». (*Evolution de la poésie lyrique en France*, t. I, p. 55.)

NOTES ET CRITIQUES

F. Prat, S. J., *La théologie de saint Paul;* deuxième partie, in-8° de VIII-579 pages. Paris, Beauchesne, 1912.

Il est difficile d'exagérer l'importance de saint Paul dans l'histoire des origines chrétiennes et, par suite, l'intérêt qui s'attache à la publication du R. P. Prat sur la théologie du grand apôtre. Non pas que toute l'œuvre de saint Paul soit dans sa doctrine, ni toute sa pensée dans les écrits de lui qui nous sont parvenus. Dans son précédent volume, l'auteur insistait sur le caractère fragmentaire et occasionnel de notre documentation; il y revient dans celui-ci, et c'est un fait que l'historien ne doit jamais perdre de vue. Mais enfin, il reste que l'apôtre fut en même temps un docteur et que nous avons dans ses Epîtres de quoi connaître au moins l'essentiel de ses doctrines.

A la base de la pensée paulinienne se trouve assurément l'Evangile et jusque sous la trame serrée des Epîtres il est facile d'apercevoir les traces de la catéchèse apostolique commune : on l'a trop oublié dans un certain monde d'historiens dont l'esprit est prompt aux synthèses tendancieuses. Cependant, il n'est pas douteux que la prédication de saint Paul, soit à raison de sa tournure personnelle d'esprit, soit à raison des circonstances qui entourèrent son apostolat, eut sa physionomie propre. « S'il n'y a pas deux Evangiles, il y a cependant plusieurs manières de prêcher le même Evangile » (p. 34). Et ce que précisément l'histoire moderne appelle paulinisme, c'est « l'enseignement du docteur des Gentils, considéré dans ses caractères particuliers et dans son enchaînement organique » (p. 33). De ce fait, l'Apôtre avait parfaitement conscience, lui qui a si souvent fait allusion à *son* Evangile, par où il faut entendre « moins une thèse particulière que l'ensemble de la doctrine évangélique contemplée sous un certain angle et présentée sous un jour spécial » (p. 42).

On peut donc parler d'une « théologie de saint Paul », à condition cependant de faire subir à ce mot deux importantes modifications : l'une qui consiste à comprendre qu'il ne s'agit pas ici de spéculations personnelles sur le donné divin, mais de « révélations divines transmisés par l'organe » d'un auteur inspiré; l'autre qui commande d'écarter tout l'appareil didactique auquel nous ont habitués les travaux d'école. « Paul, dit très bien le P. Prat, nous fournit les éléments d'une théologie, mais il ne fait pas lui-même sa théologie... Il pense systématiquement, c'est-à-dire d'une manière suivie et cohérente; mais le système n'est pas de lui et pour réduire sa pensée en système, il sera quelquefois besoin de combler des lacunes, d'établir des rapprochements, de tirer quelques conclusions. C'est la tâche du théologien. Interprète fidèle et loyal, il doit viser à rendre le moins imparfaitement possible toute la pensée, rien que la pensée de son guide inspiré, sans la fausser, sans la solliciter, sans la dénaturer ou par excès, ou par défaut » (p. 44-45). Ces lignes expriment tout un programme auquel l'auteur, dans la suite, a su fidèlement se tenir.

Dans cette construction du système paulinien, la première et non la moindre difficulté est de découvrir l'idée centrale qui l'inspire. Il serait trop simple et trop artificiel de verser dans nos cadres modernes les morceaux correspondants des diverses Épîtres. De toute nécessité, ce que l'historien doit rendre, c'est la pensée même de saint Paul, avec son originalité propre et les traits dominants qui la caractérisent. Mais le danger est alors de projeter sur une œuvre si complexe la clarté factice d'un système tout fait, ou, comme dit le P. Prat, « d'emprisonner la pensée de Paul, si libre, si vivante, si féconde, dans le lit de Procuste d'une thèse métaphysique » (p. 24). Très suggestive à cet égard est la critique instituée par l'auteur des principales théologies de saint Paul, écrites en si grand nombre au cours du dix-neuvième siècle. Parmi toutes ces déformations, une des plus séduisantes et des plus dangereuses est celle qui consiste à restituer les prétendues évolutions de la pensée de l'Apôtre, surtout lorsqu'on veut faire coïncider ces étapes doctrinales avec la succession chronologique de ses écrits. Cette méthode fut incarnée en France, avec un incontestable talent, par le célèbre ouvrage d'Auguste Sabatier. Mais on ne peut se dissimuler que ces brillantes synthèses, comme dit énergiquement l'auteur, portent en elles « le sceau de l'arbitraire » (p. 28).

Bien persuadé, au contraire, que la doctrine de saint Paul est une, quelles qu'en soient les expressions dans le temps, le P. Prat abandonne résolument l'ordre historique au profit d'un ordre logique. C'est d'ailleurs à l'Apôtre lui même qu'il en demande l'idée-mère, savoir le Christ et le Christ rédempteur : « La théologie de saint Paul, dit-il, est une sotériologie dont l'énoncé schématique pourrait être résumé en cette proposition : « Le Christ Sauveur associe tout croyant à sa mort et à sa vie » (p. 54-55).

En effet, autour de cette donnée fondamentale, le plan de la théologie de saint Paul s'organise avec une harmonieuse simplicité. La pensée du Christ et de son œuvre rédemptrice forme bien le centre de ses méditations; mais on conçoit qu'elle lui suggère naturellement une vue rétrospective sur le passé qui en préparait l'avènement, comme aussi un regard sur l'avenir qui doit lui donner toute sa plénitude et sur les moyens providentiels qui en assurent la réalisation. D'où les cinq parties qui divisent l'ouvrage : préhistoire de la rédemption; la personne du Rédempteur, l'œuvre de la rédemption, les canaux de la rédemption, les fruits de la rédemption. Ce thème large et fécond permet au P. Prat de grouper sans peine les enseignements dogmatiques et moraux dispersés par l'Apôtre au cours de ses lettres, en même temps qu'il laisse à chacun sa place et son rôle dans la perspective de l'ensemble.

Il serait aussi fastidieux qu'inutile d'entrer dans le détail de ses interprétations. Dans ses grandes lignes, la doctrine de saint Paul est bien connue : Qu'il suffise de dire que le P. Prat en dégage les moindres aspects avec une remarquable précision. Sans doute les spécialistes discutent çà et là son exégèse; la pensée et la langue de saint Paul sont assez complexes pour qu'on doive s'attendre à quelques divergences chez ses commentateurs. Mais la haute compétence du P. Prat, sa longue fréquentation des écrits pauliniens sont une garantie que le tableau doctrinal, par lui brossé avec un si vigoureux relief, est exact dans l'ensemble et que ses opinions de détail sont toujours, sinon

décisives, du moins sérieusement motivées. D'ailleurs, suivant la méthode du premier volume, il consacre aux points discutés quelques notes d'allure plus technique, pour la désignation desquelles il épuise encore une fois toute la série des lettres de l'alphabet.

On comprend qu'une œuvre de ce genre intéresse les théologiens non moins que les exégètes ou les historiens du dogme. Saint Paul tient une si grande place dans le christianisme primitif et sa doctrine a été tellement mise en cause dans les controverses postérieures qu'il y a un intérêt majeur pour tous à connaître sa véritable pensée. Qu'il s'agisse de discussions théologiques, comme la manière de comprendre la prédestination et la *satisfactio vicaria*, ou plus encore de problèmes dogmatiques comme la question de la foi justifiante, les analyses du P. Prat apportent à la spéculation dogmatique un précieux concours dont nous espérons bien que celle-ci ne voudra pas se priver.

Il n'est pas jusqu'aux textes les plus classiques sur lesquels son exégèse ingénieuse n'arrive à projeter des lumières imprévues.

A cet égard, et sans faire trop grande la part de l'actualité, on aimerait que l'auteur eût indiqué les conceptions de l'Apôtre sur l'origine et la valeur de son Evangile, c'est-à-dire ce qui, chez lui, correspondait à nos concepts théologiques, aujourd'hui si discutés en certains milieux, de révélation et de dogme. Sans doute, les éléments d'une réponse sont épars au cours de l'ouvrage; mais plus d'un lecteur serait peut-être bien aise que l'auteur eût pris soin de les réunir et synthétiser avec sa pénétration habituelle.

Dans son avant-propos, après avoir enregistré avec satisfaction les progrès récemment accomplis par la théologie biblique, l'auteur continue : « Autant d'heureux symptomes qui font présager, pour un avenir assez rapproché, une théologie de saint Paul, sinon définitive, digne au moins du docteur des Gentils. » Quoi qu'il en soit de l'avenir, les lecteurs du P. Prat estimeront sans nul doute que cette œuvre est déjà réalisée. Il faut la tenir pour d'autant plus précieuse que, sauf le volume vieilli de Mgr Simar, nous n'avions encore rien à opposer aux multiples monographies consacrées à cet important sujet par les protestants de toutes nuances. Pourquoi maintenant le P. Prat ne nous donnerait-il pas cette étude comparative sur Jésus et Paul, mise à la mode par de récentes controverses et qui manque tout autant à notre littérature catholique? Ses travaux antérieurs le préparent à cette grave question; nul plus que lui n'est capable de la traiter en maître.

J. Rivière.

J. Tixeront, *Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne*, tome III, La fin de l'âge patristique (430-800). Paris, Gabalda, 1912, in-12, 583. Prix : 3 fr. 50.

M. T. vient de mener à bonne fin la lourde charge qu'il avait assumée. Par ce seul fait, il y a quelque chose de changé dans nos études ecclésiastiques. Jusqu'ici, sur l'histoire des dogmes, il fallait, bon gré mal gré, consulter des ouvrages allemands et protestants. L'*Histoire des dogmes* de Schwane, quelque méritoire et utile qu'elle reste, ne pouvait suffire. Désormais, le public français a un traité répondant à toutes les exigences. Il a attendu un peu tard, mais il est bien servi.

On sait ce qu'a voulu faire M. T. Donner un exposé aussi complet et aussi exact que possible sur l'état de la tradition dogmatique, aux diverses époques, jusqu'au début du neuvième siècle. De parti pris, cet exposé est analytique. Il enregistre beaucoup plus qu'il n'explique. Chaque chose en son temps. Quand les faits seront bien établis, mis en série et acceptés, le travail d'interprétation se fera peu à peu de lui-même. Pour apprécier cette méthode, il suffit d'étudier le livre. Pas une généralité vague, pas une phrase, mais de longues références d'une précision inlassable. De là une impression de solidité et de sécurité absolues. En des matières aussi délicates, c'est sans doute quelque chose. Une autre nouveauté de cette œuvre, c'est son plan. La dogmatique catholique tout entière y trouve place. Cela nous change des travaux similaires, d'origine protestante, où plusieurs des dogmes spécifiquement catholiques sont négligés.

Dans ce volume, les divers chapitres ne donneront pas à tous les lecteurs la même impression. Les six premiers (pp. 11-192), qui sont consacrés à l'histoire du dogme christologique, satisferont les plus difficiles. Ces doctrines subtiles sont si bien élucidées qu'elles deviennent facilement intelligibles. A l'heure actuelle, c'est certainement là ce qui a été écrit de mieux sur ce sujet. Tout est de première main, d'une interprétation très personnelle et soigneusement vérifiée sur les travaux antérieurs. Des questions qui, jusqu'ici, étaient réservées à de petits groupes d'initiés, sont maintenant ouvertes au grand public. Les initiés eux-mêmes trouveront à gagner dans cet aperçu d'ensemble. Et même, pour apprécier à son prix la lumineuse condensation de ces pages, peut-être n'est-il pas inutile de s'être essayé personnellement à suivre le fil de ces controverses à travers le dédale un peu long des deux patrologies de Migne.

En dehors de la doctrine christologique, l'histoire des dogmes dans l'Eglise grecque est exposée en deux chapitres (VII. *La théologie grecque du v^e^ au vii^e^ siècle.* — XI. *La théologie de saint Jean Damascène.*) L'histoire des dogmes dans l'Eglise latine est contenue en trois chapitres (VIII. *Le semi-pélagianisme et les définitions du second Concile d'Orange.* — IX. *La théologie latine depuis la mort de saint Augustin* (430) *jusqu'au début du règne de Charlemagne* (771). — XII. *La théologie latine sous Charlemagne.*) Le chapitre X : *La controverse des images*, est relatif à une question qui a agité les deux Eglises d'Orient et d'Occident.

Au fond, ces divisions sont fondées sur les faits et commodes. Les deux chapitres parallèles VII et IX ont un caractère spécial qu'ils doivent à leur plan et à leur contenu. Ils sont très remplis et d'une longueur raisonnable. Peut-être donneront-ils à certains lecteurs l'impression d'être un peu écourtés. A peu près toute l'histoire des dogmes de l'Eglise latine et de l'Eglise grecque en deux chapitres! Cette impression serait exagérée ou même inexacte. On ne l'éprouverait pas si l'auteur avait fait de chacun de ses chapitres VII et IX plusieurs chapitres. Cet artifice eût équilibré son plan.

Reste le contenu de ces deux chapitres. Il paraîtra un peu morcelé et fragmentaire. Evidemment ces exposés n'ont pas la forte unité ni la plénitude de l'histoire du dogme christologique. Cela tient à la nature des choses. La documentation des divers dogmes est très différente. Tandis que la christologie a été discutée *ex-professo* avec surabon-

dance, d'autres questions ont été, anciennement, touchées à peine ou incidemment. Ces questions, dont la documentation est plus dispersée et fragmentaire, sont aussi celles où de grands progrès restent à faire. Une *Histoire des dogmes* se ressent forcément de cette situation, qui s'améliorera peu à peu. D'ailleurs, une *Histoire des dogmes* entendue au sens strict, comme celle de M. T., ne peut pas faire place à l'histoire de la piété ni à celle de la liturgie. De ce chef, l'exposé de certaines doctrines (par exemple celle des sacrements) restera toujours un peu sec.

Cependant il me semble que la théologie de l'Eglise et de la primauté pontificale aurait pu être plus complètement retracée. Je sais bien que c'est un sujet délicat et difficile. Il ne suffirait pas de colliger les textes où se trouvent les affirmations relatives à ces dogmes. Ce sont là, oserai-je dire, des phénomènes de surface et un peu pauvres. La réalité à atteindre est plus profonde et plus riche. C'est que ces dogmes sont des doctrines pratiques, qui ont commandé tout le mouvement extérieur de l'histoire et des discussions. Ces doctrines pratiques sont à reconstituer surtout par leurs effets. La détente extérieure peut seule nous renseigner pleinement sur la nature, la direction et la force des moteurs profonds. Ce travail d'induction serait à faire. Il mettrait en présence de la théorie de la *sedes* et du *sedens*, de l'autorité respective du Concile et du pape, de la maxime *prima sedes a nemine iudicatur* et de cette autre que le supérieur ne peut pas être jugé par ses inférieurs, *nisi in fide erraverit*. Peut-être aurait-il été utile d'indiquer plus explicitement ces questions. C'eût été les signaler aux travailleurs.

Une recherche analogue serait à faire sur une autre idée directrice de la vie de l'Eglise, non plus, cette fois, dans le domaine de l'action, mais dans celui de la spéculation. Je veux parler de l'idée de tradition et de la notion différente qu'en ont eue l'Eglise latine et l'Eglise grecque, l'une acceptant le développement, l'autre le rejetant; l'une se dégageant de la lettre des symboles et l'autre, non. — Dans cette voie, on en viendrait vite à regretter que M. T. n'ait pas épuisé l'histoire des dogmes, ce qui serait aussi injuste que naïf. Mais ces regrets ont, au moins, un avantage, celui de montrer que je n'ai pas de critique à formuler (1).

Louis SALTET.

Chanoine BONET, *Bossuet moraliste*, Paris, Lethielleux, 1912, in-12, XXIV-410 pages

Bossuet tout seul peut remplir une bibliothèque avec ses ouvrages et ceux dont il a fourni la matière, et, sans doute, tant qu'il y aura des esprits capables de penser et d'écrire, il s'en rencontrera qui croiront avoir quelque chose à dire de cet homme : le sujet est inépuisable. C'est qu'il a lui-même dit tant de choses et des choses qui ne passent pas, qui sont de tous les temps et dont nul ne parvient jamais à se détacher complètement. « Dieu n'est pas d'actualité », disait un jour Buloz à un écrivain qui lui proposait pour la *Revue des Deux-Mondes*

(1) *Erratum.* — Dans le dernier numéro du *Bulletin*, p. 170, ligne 6, au lieu de *feris*, lire *foris*.

un article sur la théodicée; mais s'il peut y avoir un temps où « Dieu n'est pas d'actualité », ce temps-là n'est jamais bien long et puis on ne saurait dire cela de l'homme. Or, tant qu'on voudra savoir ce qu'il faut penser de Dieu et de l'homme, on écoutera ce qu'en a dit Bossuet; nul n'a parlé sur ce double sujet avec plus d'autorité, plus d'étendue, plus de profondeur, et dans une langue qui puisse porter plus avant dans l'âme humaine la parole de vie. Donc, voici un nouveau livre sur Bossuet, ou plutôt c'est Bossuet lui-même que l'on présente au lecteur dans une attitude nouvelle, celle des Pascal, des La Rochefoucauld, des La Bruyère, « Bossuet moraliste », Bossuet qui peint « l'Homme » et « les hommes », qui note des « Pensées », formule des « Maximes », trace des « Caractères ». Au premier aspect, ou pour mieux dire, avant d'avoir ouvert le livre, et, à en juger seulement par l'idée du rôle qu'on lui prête, il semble que Bossuet y soit rapetissé. Nous l'avons placé si haut et dans un rang tellement à part! Il est tellement pour tous « le Père de l'Eglise », celui que l'on écoute pour entendre « la tradition » qu'on a d'abord quelque peine à penser qu'on puisse le faire parler, lui, comme d'autres et, pour tout dire enfin, d'une manière qui n'est pas sa manière. Il est l'Evêque, le Docteur; il parle pour « préparer les voies du Seigneur »; à vrai dire on l'eût fort étonné, je crois, de lui apprendre qu'on pourrait le ranger parmi ceux qu'il appelle « les gens de littérature ». Qu'on puisse trouver dans ses œuvres des « pensées aussi fortes » que celles des plus « grands moralistes », je ne le mets point en doute; seulement « il ne s'est pas inquiété de les réunir en volume » et, à première vue, on pourrait croire qu'elles vont perdre quelque chose, sinon de leur éclat, du moins de la pureté de leur métal, quand on les aura détachées du large courant qui les porte.

M. le chanoine Bonet a cru qu'il était possible de faire ce choix et de donner à la parole de Bossuet l'allure et le ton des sentences sans lui rien ôter de son ampleur. Nous croyons, nous, que le succès justifie son entreprise. Du reste, il aime Bossuet comme il faut l'aimer, pour son œuvre autant que pour son génie, pour la vérité dont ce grand homme fut parmi ceux que Dieu a bien voulu employer à ce service, l'un des plus fermes soutiens. Dès lors, il s'est proposé de continuer, si je puis ainsi parler, son œuvre d'apostolat, encore plus que de propager sa gloire. Le livre qu'il vient de publier est une bonne action; court et plein, il peut en effet circuler dans bien des mains qui n'ouvriraient pas les ouvrages où l'auteur a puisé, et faire ainsi tomber sur bien des esprits qui n'en auraient pas été touchés autrement, le rayon d'une parole incomparable. M. le chanoine Bonet s'est fait une loi presque absolue de ne pas « mêler sa prose à celle de Bossuet » et de n'accompagner le texte que de notes tirées des grands classiques. N'a-t-il pas poussé trop loin le scrupule? Il aime Bossuet et, à la manière dont il a su le lire, on voit qu'il le comprend bien. Nous sommes persuadés qu'en livrant naïvement de temps à autre ses impressions, il eût écrit bien des choses justes, intéressantes, qui auraient cette saveur des fruits qu'aucune main encore n'a touchés.

Quoi qu'il en soit, ce qu'il a voulu faire, il l'a fait, et ce n'est pas un mérite si commun que de remplir son dessein.

Germain Breton.

BOSSUET, *Exposition de la doctrine de l'Eglise catholique.* Nouvelle édition publiée par Albert Vogt; Paris, Bloud, 1912.

Le livre de l'*Exposition de la doctrine de l'Eglise catholique* est, de tous les ouvrages de Bossuet, celui qui eut, du vivant même de son auteur, le plus prodigieux succès. Immédiatement attaqué par les ministres protestants, reçu avec admiration par presque tous les catholiques de l'univers, ce « livre d'or », comme l'appelait Leibniz, obtint, dès son apparition, le seul résultat que Bossuet s'était proposé en l'écrivant : la conversion de plusieurs réformés.

Il fut traduit dans presque toutes les langues européennes. Il méritait aujourd'hui de faire l'objet d'une édition critique, selon les méthodes les plus rigoureuses de la science contemporaine. M. Vogt s'est chargé de ce travail minutieux et glorieux. Soit pour l'établissement du texte, soit pour les notes critiques, soit pour les éclaircissements historiques, l'édition de M. Vogt peut passer pour excellente. Et comme il a fait précéder l'*Exposition* d'une substantielle introduction, dans laquelle il raconte l'histoire du chef-d'œuvre de Bossuet, sa genèse, son succès, les variantes que l'on peut relever dans les différentes éditions, les esprits les plus exigeants pourront se déclarer satisfaits. Je ne donnerai qu'une preuve du soin que l'auteur a mis à préparer son livre, mais peut-être sera-t-elle démonstrative. On sait que les protestants, en invoquant certaines variantes de la pensée de Bossuet dans plusieurs copies de son livre, avaient accusé le grand évêque d'avoir été, lui aussi, victime de variations doctrinales. Pour réduire à néant ces imputations, il fallait retrouver ces copies et confronter les textes. Tâche difficile! Car des quinze exemplaires que Bossuet fit d'abord paraître il n'en reste plus que trois dont M. V. a tiré le plus heureux profit. La bibliothèque Mazarine lui a fourni en outre une copie manuscrite de l'*Exposition* et M. Levesque, le savant bibliothécaire de Saint-Sulpice, a mis à sa disposition un autre manuscrit, qui est sa propriété. M. V. a pu restituer, grâce à ces textes à peu près inconnus, la véritable pensée de Bossuet. C'est un service dont les admirateurs du grand évêque sentiront tout le prix.

Joseph DEDIEU.

G. GOYAU, *Autour du Catholicisme social*, cinquième série, Paris, Perrin, 1912, in-16, XII-316 pages.

M. Georges Goyau vient de publier la cinquième série de ses études *Autour du catholicisme social.* Nous ne commettrons pas l'indiscrétion de présenter cet écrivain à nos lecteurs, ni celle de leur faire l'analyse du nouvel ouvrage qu'il offre au public. Depuis longtemps déjà, les catholiques suivent avec le plus vif intérêt le développement d'un esprit qui est une force au service de leur cause. Quant à ses idées sociales, on sait aussi de quelle inspiration elles relèvent et à quel labeur il s'emploie. Il a, du reste, pris soin de résumer lui-même la pensée qui domine son plus récent volume comme ceux qui l'ont précédé : c'est « sa confiance » qu'il désire faire partager « dans la vertu du dogme — du vieux dogme immuable — et dans son efficacité spéciale pour les besoins de l'âme contemporaine et de la société contemporaine » et « dans la sûre et souple maîtrise avec laquelle l'Eglise, planant au-dessus de bouleversements politiques et sociaux, sait à l'avance concerter son rôle et organiser sa mission pour le plus grand bien de l'humanité prochaine. »

Les Etudes que M. Goyau a réunies en volume ont été écrites sous l'inspiration de circonstances diverses, le plus souvent à propos d'ouvrages qui ont attiré son attention. Le lien qui en fait l'unité est donc tout entier dans la préoccupation constante de l'auteur de rechercher l'aspect social des questions qu'il est amené à traiter. Ce n'est pas qu'il substitue sa pensée à celle des autres, mais, en regardant toujours du même côté, il retrouve partout la vérité qu'il veut voir et faire voir et qui se présente partout, en effet, parce qu'elle est au fond de tous les problèmes contemporains. Du reste, rien n'est moins monotone, ou pour mieux dire, plus divers, que cette revue des hommes et des choses faite du point d'observation où s'est placé l'auteur. L'attention se renouvelle en changeant d'objet, bien que le regard se repose toujours sur le même horizon. M. Goyau exerce sur le lecteur un autre attrait, sur celui du moins qui cherche dans un livre autre chose qu'une simple distraction : il le fait penser. Ce n'est pas assez pour mériter le nom d'écrivain d'exprimer proprement des pensées justes et solides : cela suffit tout au plus pour être, ce qu'on appelait au dix-septième siècle, « un honnête homme ». Celui-là seul sait vraiment écrire, qui a le don, non seulement de faire entendre ce qu'il dit, mais encore d'ouvrir des perspectives plus ou moins étendues. Quand M. Goyau dit, par exemple : « Qu'est-ce donc que la prière parfaite? Ce sont des paroles brèves ou longues, s'achevant en un long silence durant lequel Dieu remplit la pensée. » On sent tout de suite que l'idée qu'il exprime s'accompagne d'harmoniques et peut se déployer à la réflexion en ondes multiples. Peut-être même est-il trop préoccupé habituellement de projeter ainsi sa pensée hors du cadre qui la renferme. Il y a dans son style ramassé quelque tension et l'on y voudrait une forme un peu plus souple, un peu plus aisée. Peut-être aussi sa phrase manque-t-elle un peu de cette qualité qui est proprement une des qualités du génie français, la variété dont Bossuet a dit qu'elle est « le secret de l'art d'écrire ». Mais enfin, sa phrase est pleine et il ne parle pas pour ne rien dire : c'est l'essentiel.

Il y a dans son livre ce qu'il appelle des « définitions » et des « portraits »; il présente tour à tour des doctrines et des hommes. Les doctrines éclairent les portraits et les portraits « illustrent » les doctrines. Il a, pour peindre les hommes, des traits où il sait ramasser toute une vie. En voici un exemple : « Falloux sentit — et tout l'homme est là — que pour être durable, la défaite du monopole universitaire ne devait pas être « le triomphe exclusif de son parti et de sa personne. » Je ne crois pas que l'on ait jamais mieux défini en si peu de mots l'homme dont la ligne politique fut toujours qu'il n'y a qu'une seule bonne manière de mener les hommes : c'est de ne demander à chacun que ce qu'il peut donner.

M. Goyau est optimiste parce qu'il est plein de foi dans la bonté de Dieu et dans l'œuvre rédemptrice de Notre-Seigneur, et c'est un plaisir d'âme très sensible de l'entendre nous dire des paroles comme celle-ci : « Tout catholique, par cela seul qu'il prie, par cela seul qu'il souffre, par cela seul qu'il donne suite à une bonne intention d'agir, peut quelque chose pour son Eglise, quelque chose pour ses frères humains ». Non, et il importe de ne pas l'oublier, il n'y a pas d'effort de bonne volonté qui, par la grâce de Dieu, n'aboutisse à procurer la gloire de Dieu et à sauver des âmes.

Germain Breton.

Cardinal Mathieu, *Œuvres diverses*, mélanges historiques et littéraires, sermons, discours de circonstances. Second volume. Paris, Champion, 1912.

Nous regrettons de ne pouvoir donner tout entière la fine étude que Monsieur le chanoine Maisonneuve, doyen de la Faculté de théologie a placé en tête de ce volume en guise de préface. Elle caractérise très heureusement les mérites des pièces recueillies et l'impression qu'elles donnent de l'esprit profondément sacerdotal de leur auteur :

« Les sermons, les articles, les études rassemblés ici — *ceux-là vraiment authentiques* — le montreront tel qu'il fut, durant toute sa vie : un serviteur passionné de l'Eglise et de la France...

Quel que soit le sujet qu'il aborde, il s'appuie fermement, il se repose paisiblement sur cette foi dont il est le témoin, le docteur et le juge. Lui, d'esprit si libre et si ouvert, si courageux dans l'expression de ses sentiments, si charitable, si miséricordieux pour ceux qui se trompent, si respectueux et si délicat envers la sincérité et la bonne foi des autres, n'est jamais effleuré dans la tranquille et inébranlable possession de sa croyance.

On peut s'en convaincre en parcourant la série des *discours de Mariage* qui donneront une idée de la souplesse ingénieuse de son talent, car les familles dont il bénit l'union sont très diverses, les circonstances qui ont amené ou disposé ces alliances sont très variées. L'orateur sait adapter louanges et conseils à ceux qui échangent leurs serments devant les autels. Certains noms consacrés par la renommée attirent et retiennent notre attention : Nisard, Duruy, Taine, Dubois demeurent liés à notre histoire littéraire, artistique, nationale. Leurs qualités intellectuelles et morales sont présentées en claire lumière et en vif relief; mais ne craignez point que le prêtre oublie jamais « ce qu'il doit à son caractère et à sa foi ». C'est à propos du philosophe trop célèbre par son positivisme qu'il affirme nettement tous les dissentiments qui le séparent de lui; il ne manque jamais au devoir des réserves qui lui sont imposées et il s'en acquitte avec un tact vigilant...

Peut-être, n'y a-t-il rien de plus véhément que la magnifique apostrophe au drapeau, éclatant dans l'oraison funèbre du capitaine Mangin et où s'exhale l'ardeur du patriotisme; chez ce fier Lorrain cette passion est profonde et fougueuse : elle jaillit des profondeurs de son âme; elle envahit tout son être, elle se répand en paroles expressives, qu'elle anime, qu'elle colore, qu'elle réchauffe. Cependant il ne manque jamais de l'illuminer et de l'ennoblir par la religion qui en est la source et la protectrice...

Vers 1880, il était aumônier d'un couvent où étaient élevées les filles des meilleures familles de la Lorraine. On aurait pu croire que ce prêtre habitué à parler et à écrire se serait contenté, s'adressant à des enfants, d'une brève et hâtive préparation; combien d'autres auraient satisfait leur conscience par une improvisation, dont il était fort capable, aidée tout au plus de quelques notes indiquant les points principaux de ses instructions. L'abbé Mathieu était plus difficile envers lui-même, et les pages que l'on pourra lire, en ce volume,

dénotent sa scrupuleuse vigilance. Un de ses biographes, auteur d'une intéressante et compréhensive brochure, a écrit : « Chez lui, l'orateur ne valait pas l'écrivain. » Je croirais, plutôt, que le ton de l'écrivain est parfois trop oratoire, et s'il est vrai que son impétuosité éclatait quelquefois avec trop de fougue par le mouvement, l'émotion et la vie, par les accents pathétiques il produisait une impression profonde. Mais, dans la chapelle des Dames Dominicaines, il s'agissait de former de jeunes esprits, limpides et mobiles, de s'insinuer en des cœurs sensibles et déjà remués par les passions naissantes, d'inspirer l'amour de la vie saine, sérieuse, élevée, d'accorder harmonieusement les préceptes de la morale aux enseignements du dogme. Il fallait plaire à cet auditoire peu disposé et encore peu apte à la réflexion car, si on l'eût rebuté par une austérité sèche et chagrine, on n'eût point fixé son attention, on ne l'eût pas incliné à la docilité.

Vous pensez bien que sa personnalité ne dépouille jamais ses caractères et n'abdique jamais ses droits. S'il demeure toujours naturel, sans soupçon de recherche, sans ombre d'affectation, il imprime cependant sur tout ce qu'il dit la marque distinctive qui lui est propre. Un sermon pour la fête de saint Jean-Baptiste est intitulé : *danse et martyre*. Une exhortation au travail s'inspire des mœurs de la *fourmi*, qui donne des leçons ingénieusement commentées. Il conduit le troupeau d'agneaux dont la garde lui est confiée vers la crèche de Jésus et il montre à ses jeunes auditrices comment et pourquoi chacune d'entre elles doit immoler à l'Enfant divin « son idole favorite ». Tout cela, bien qu'adapté à une œuvre d'éducation religieuse, convient excellemment à une retraite et serait certainement apprécié par des chrétiennes plus avancées en âge, qui en feraient leur profit.

C'est donc une profonde illusion que de se figurer M^gr Mathieu comme un prélat destiné aux discours d'apparat et aux événements solennels de l'histoire de l'Église. L'amour de Dieu et des âmes inspire et anime toute son œuvre.

A. Crosnier, prêtre, directeur de l'Enseignement libre du diocèse d'Angers, *A travers nos écoles chrétiennes*. Excursions et conseils pédagogiques. Paris, Beauchesne, 1912, in-12, pp. 521.

Ce livre, comme l'indique le sous-titre, est un ouvrage de *pédagogie*. Le « mot est lourd », dit M. Crosnier. Pourquoi? Puisque c'est le nom de la chose. Il nous propose ses idées sur l'éducation; rien de plus naturel que de le dire sur la couverture du volume. Au reste, ses idées, comme la forme dont il les a revêtues, ont une allure aisée et franche qui sont d'un auteur maître de son sujet. Le livre s'ouvre par deux discours : l'un de doctrine sur la question toujours renaissante : à qui appartient le droit d'enseigner? L'autre, tout pratique, sur l'enseignement supérieur et l'enseignement secondaire. Ce second discours, ainsi que le tract qui le suit sur « les Instituts catholiques et les collèges libres et qui avait d'abord paru dans *La Croix*, prouve surtout deux choses : que les Instituts ont rendu de grands services à l'Enseignement secondaire et que les élèves des collèges libres ne prennent pas, pour la plupart, quand ils en sortent,

le chemin des Instituts. Le reste du livre se compose d'une suite de rapports sur les Conférences pédagogiques qui ont eu lieu, de l'année 1905 à l'année 1911, dans les Collèges libres du diocèse d'Angers. Aux termes d'une ordonnance de Mgr Rumeau, il y a dans chacun de ces collèges, quatre conférences par an. Deux questions sont étudiées chaque fois, l'une plus théorique, l'autre plus pratique, par deux professeurs désignés pour faire un rapport écrit. Ces mémoires et les procès-verbaux des discussions qu'ils ont provoquées parmi les collègues des deux rapporteurs sont envoyés chaque mois à M. le Directeur diocésain, qui apprécie les uns et les autres, et précise les conclusions à donner aux questions posées. Ce sont ses jugements que M. le chanoine Crosnier a réunis en volume et présente au public. Il y a donc là plus que le fruit d'une méditation solitaire, c'est une sorte de plaidoyer où l'on entend des avis divers et aussi la sentence du juge qui ne se contente pas de se prononcer sur le fond du débat, qui loue ou reprend les avocats. Aussi le fond est très substantiel et la forme très vivante. Encore une fois on n'a pas affaire, en lisant ce livre, à une lettre morte; on entend parler des hommes, et ils ont leur timbre de voix, leur accent, leur visage. Ils disent des choses que l'on a entendues déjà, mais qu'on écoute encore avec intérêt, surtout quand on a longtemps pratiqué leur noble métier.

Germain Breton.

I. L. Gondal, *Pour mes Homélies*. Paris, Lethielleux, 1912, in-8, VII-612 pages.

Il y a des livres dont on ne peut dire qu'une chose : Lisez-les parce que tout le caractère en disparaît dans l'analyse et que même il est impossible de les analyser. Ce sont peut-être les plus remplis, ceux où il n'y a pas à choisir, où il faut tout prendre. Tel est, croyons-nous, le mérite du plus récent ouvrage de M. Gondal. C'est une série d'études, toutes faites sur le même modèle et dont chacune se suffit à elle-même. Il s'agissait d'offrir au prêtre « en vue de la prédication dominicale, un livre qui fut tout à la fois un répertoire, énumérant les sujets et classant les idées, et un instrument de travail, indiquant les sources et analysant les chefs-d'œuvre ». « *Textes évangéliques, indications exégétiques et inspirations oratoires* », c'est la division du livre du premier au dernier chapitre; il ne saurait y en avoir de plus souple ni de plus naturel. Mais si le plan de l'ouvrage est exactement celui qu'appelait le sujet, il a été rempli selon les besoins des lecteurs auxquels il est destiné. L'exégèse est d'une documentation sûre et riche et d'un caractère pratique. La doctrine est également puisée aux sources les plus pures et les plus fécondes. Ce livre, du reste, peut servir à plus d'une fin; l'on peut tout à la fois s'y instruire et s'y édifier, y puiser également des sujets de sermons et des sujets de méditations. M. Gondal ne s'est pas proposé de dispenser ceux qui le liront de tout effort de composition — il sait trop bien son métier pour cela — il a voulu simplement leur apprendre et les aider à travailler. « *Pour mes Homélies* » devrait être dans la bibliothèque de tous les prêtres.

Germain Breton.

Toulouse. — Imp. Saint-Cyprien, Nauze, *imp.* *Le Gérant* : Nauze.

LA LUTTE « PHILOSOPHIQUE » EN PROVINCE [1]

L'ÉLOGE DE BAYLE AUX JEUX FLORAUX [2]
(1792)

Le 13 de janvier 1769, à propos de l'*Examen de l'Histoire d'Henri IV* que l'on attribuait au marquis de Bélestat-Gardouch, Voltaire écrit à Dalembert, le « cher philosophe » : « La province pense depuis quelques années. Il s'est fait un prodigieux changement, par exemple, dans le Parlement de Toulouse; la moitié est devenue philosophe, et les vieilles têtes rongées de la teigne de la barbarie mourront bientôt (3). » Et le 7 de juillet 1770 : « Toute la jeunesse du Parlement de Toulouse est devenue philosophe et j'en reçois tous les jours des témoignages évidents (4); mais les vieux sont encore des druides barba-

(1) Je dois, au début de ce second article sur les Jeux-Floraux, tous mes remerciements à M. le Secrétaire-Archiviste de l'Académie des Jeux-Floraux pour sa très aimable obligeance.

(2) Sources. Manuscrits : *Procès-verbaux des délibérations de l'Académie des Jeux Floraux; Registre des Jeux Floraux pour la réception des pièces* (Archives des Jeux Floraux). Imprimés : *Recueil de plusieurs pièces d'éloquence et de poésie présentées à l'Académie des Jeux Floraux*, 24 vol. in-12 et in-8°, Toulouse, 1751-1789.

(3) Voltaire *Correspondance*, éd. Didot, t. X, p. 672. C'est ce que lui écrivait l'abbé Audra dont il transcrit la lettre à Christin, 13 nov. 1768 et à Pomaret, 15 janv. 1769. Voltaire, *Correspondance*, éd. Didot, t. XII, pp. 932, 949-950.

(4) Avait-il aussi reçu le suivant qui est si beau? Je le transcris d'un manuscrit de la Bibliothèque municipale de Toulouse, n^{os} 699-706, *Les Heures perdues de Pierre Barthès, répétiteur en Toulouse, ou Recueil des choses dignes d'être transmises à la postérité, arrivées en cette ville ou près d'ici...* (1737-1780).

« Année 1769. Décembre. Eloge de M. de Voltaire par un auteur anonyme, par souscription d'une lettre envoyée à ce philosophe, insérée dans le courrier de vendredi, premier décembre de cette année. « Au prince des poètes, phénomène perpétuel de gloire, philosophe des nations, Mécène de l'Europe, orateur de la patrie, protecteur des citoyens, historien des rois, panégyriste des héros, aristarque des Zoïles, arbitre des goûts, peintre en tout genre, le même à tout âge, protecteur des arts, bienfaiteur des talents, ami du vrai mérite, admirateur du génie, fléau des persécuteurs, ennemi des fanatiques, défenseur des opprimés, père des orphelins, modèle des riches, appui des indigents, exemple immortel des sublimes vertus. »

« Un pareil enthousiasme, ajoute Barthès, épuise à la vérité tous les éloges.

res (1). » Les « vieux Druides » auraient trouvé ces images un peu... suisses; ils n'auraient pas nié l'exactitude de l'information. A Toulouse, en effet, dans le monde, au Parlement, dans les Académies, dans les Collèges la lutte devenait alors de plus en plus aiguë entre les anciens et les jeunes. Elle allait provoquer deux incidents principaux : la condamnation de l'abbé Audra (août 1770) (2) et l'interdiction de l'Eloge de Bayle aux Jeux Floraux (juin 1772). C'est du dernier qu'aujourd'hui je voudrais parler.

Dans le temps même où Voltaire signale à Dalembert la « moitié philosophe » de Toulouse, les Jeux Floraux signalaient à la postérité deux pièces d'un avocat au Parlement qui « consacrait ses veilles au bonheur de l'humanité » : une ode où il chantait « la raison » de Fontenelle (3) et une *Épitre aux mères sur les dangers du cloître* (4). Surtout, de 1762 à 1770, l'Académie couronne des poèmes et un discours dont la *Henriade* et l'*Essai sur les mœurs* ont donné l'idée et fournissent le fond et les détails : poème sur *Charles IX au lit de mort* (1762) (5). poème sur *Le Héros vengeur de sa patrie ou Alfred le Grand* (1763) (6), poème sur *Anoyer* ou *Le Triomphe de l'humanité* (1768) (7), *Eloge de Jean-Etienne Duranti*, premier président au Parlement de Toulouse (1770) (8). Enfin le concours de 1769 (9) montrait le but et le modèle de toute poésie :

Cependant, cet homme singulier est au-dessus de toutes les louanges sans avoir rien à craindre de l'envie; et le siècle qui l'a vu naître se félicitera toujours d'avoir produit un si vaste et si profond génie. »

Ces sentiments d'un très bon chrétien, exprimés entre un anagramme sur le nom de Ganganelli et le récit d'une pendaison, auraient touché le Patriarche.

(1) Voltaire, *Correspondance*, éd. Didot, t. X, p. 690.

(2) Ch. *Rev. d'Histoire de Lyon*, sept.-oct. 1908, *Un Lyonnais oublié : l'abbé Audra*, par M. Lévy-Schneider, dont je voudrais compléter un jour les intéressantes recherches.

(3) *Recueil*, 1769, pp. 1-6.

(4) *Recueil*, 1770, pp. 20-26.

(5) *Recueil*, 1762, pp. 89-95; p. 91, n. a.

(6) *Recueil*, 1763, pp. 260-267; p. 260, n. a. et p. 267, n. a.

(7) *Recueil*, 1768, pp. 67-71; p. 68, n. a.

(8) *Recueil*, 1770, Eloge de Jean-Etienne Duranti, par M. Baragnon, d'Uzès, avocat au Parlement de Paris, pp. 3-45.

(9) *Recueil*, 1769, Les Muses Philosophes, ode à mon siècle, pp. 13-19; p. 18 et p. 19, n. a.

Voulez-vous être vrais poètes,
Rendez vos lecteurs vertueux.

Tel fut l'Homère de la France,
Aux murs du superbe Paris
Lorsqu'il célébrait la clémence
Du plus vaillant de nos Henris (a).
Philosophe autant que poète,
Des fiers accents de sa trompette
L'Europe entière retentit :
Elle admire ce grand génie;
A son héroïque harmonie
Minerve elle-même applaudit...

Pour comble de bonheur, celui qui devrait être l'Ennemi, Loménie de Brienne, l'archevêque, « ne ressemble point du tout à Martin Le Franc de Pompignan (1) ». « Il passe, écrit Voltaire à Dalembert, pour une bête de votre façon, très bien disciplinée par vous (2) ». « Ne vous laissez pas prévenir contre lui, répond Dalembert à Voltaire, et soyez sûr, encore une fois, que jamais la raison n'aura à s'en plaindre. Nous avons en lui un très bon confrère... (3) »

Malgré la « moitié philosophe » et « le très bon confrère », la « barbarie » devait triompher, quelque temps encore, de la raison : la « teigne » était de bonne qualité. Ne parlons ni de Calas, ni de l'abbé Audra, ni du baquet de Mesmer (4), ni de l'Emile (5), restons aux Jeux Floraux. En 1759, on y applaudit « Cicéron la Croix (6) » avocat au Parlement (celui qui défendra Sirven) pour une Ode *contre la philosophie du siècle* (7). Il ne s'agit, il est vrai, que d'Helvétius : Voltaire peut bien le supporter. Mais si l'Académie, l'année suivante fait lire en

(a) «... La célèbre *Henriade* qui n'est qu'un tissu de beautés, en genre philosophe... »

(1) A l'abbé Audra, 19 juin 1770. VOLTAIRE, *Correspondance*, éd. Didot, t. XIII, p. 371.

(2) A Dalembert, 11 juin 1770, *Ib.* t. X, p. 688.

(3) Dalembert à Voltaire, 21 déc. 1770. *Ib*, t. X pp. 698-699.

(4) Cf. l'excellente étude de M. l'abbé Clément Tournier : *Le Mesmérisme à Toulouse*, Toulouse, 1911.

(5) Cf. Dom du Bourg, *Monseigneur du Bourg*, évêque de Limoges, p. 15.

(6) A l'abbé Audra, 10 déc. 1769. VOLTAIRE, *Correspondance*, éd. Didot. t. XII, p. 1.026.

(7) *Recueil*, 1759. pp. 89-93.

séance publique l'étude inédite sur l'*Imagination* que le Maître ès-jeux de Ferney venait de lui envoyer, elle ne la laisse pas publier dans son *Recueil* où, au contraire, quel fanatisme! elle admet un poème essentiellement anti-voltarien : l'*Empereur Julien veut faire rebâtir le Temple de Jérusalem* (1). Enfin, dans la Semonce de 1764, M. de Progen prend à parti les philosophes rudement (2).

Sans doute, nous l'avons vu, les Académiciens, en 1770, décernent le prix à l'épître sur *Les dangers du cloître* et à l'audacieux *Eloge de Duranti;* mais lisez la fin de l'*Avertissement* en tête du Recueil :

« L'Académie, s'étant aperçue que certains auteurs se permettaient des traits qui pourraient être interprétés de manière à blesser le respect qui est dû à la religion chrétienne, a cru devoir protester ici encore plus particulièrement qu'elle n'adopte ni n'approuve la façon libre de penser ou d'écrire de ces jeunes auteurs qui attaquent indifféremment ce qu'ils ignorent. Les Corps littéraires qui ne sont pas faits pour dogmatiser ne peuvent donner que des signes d'improbation, tandis que le Clergé de France et le Parlement de Paris font éclater leur zèle par les censures les plus éloquentes (3). »

Evidemment les « vieilles têtes » finissent par s'inquiéter. On ne leur donne d'abord qu'une bien innocente satisfaction. Mais les événements se précipitent, pour ainsi dire, à leur secours. Le triumvirat (1770-1774) remplace Choiseul. Meaupou gouverne, l'homme des solutions radicales, qui songe à supprimer l'Académie française comme un simple Parlement. L'Eglise fait alliance avec l'adversaire des magistrats jansénistes. Thomas est menacé de la Bastille à cause de son Eloge de Marc-Aurèle et de son Discours à l'Académie française pour la réception de l'archevêque de Toulouse (1770); la Sorbonne condamne l'Eloge de Fénelon par La Harpe (1771) et l'Assemblée du clergé de France obtient la suppression du trente et unième volume de l'Encyclopédie que l'on réimprimait (1770). A Toulouse, un

(1) *Recueil*, 1760, pp. 143-147. Il y a toute une apologétique autour de l'échec de Julien. Et l'on sait les efforts de Dalembert auprès de Frédéric II et de Voltaire auprès de Catherine II pour les amener à reprendre l'idée de l'Apostat.
(2) *Recueil*, 1765, pp. 84-85.
(3) *Recueil*, 1770, *Avertissement*.

curé brûle devant sa porte l'*Essai sur les mœurs*. Le premier président, M. de Vaudeuil, intervient, mais « le cri général » l'emporte : « les pénitents, les dévotes et le bas clergé » obligent Loménie à condamner l'abbé Audra (1). Car enfin, si, comme le pensait Louis XVI, « il faut au moins croire en Dieu pour être archevêque de Paris », même un Brienne, « un très bon confrère » de Dalembert, devait parfois se souvenir qu'il était archevêque de Toulouse. « Chose bien cruelle qu'un homme qui veut faire le bien soit obligé de faire le mal parce qu'il est prêtre! (2) » Jamais donc la « philosophie » n'avait trouvé meilleure occasion d'éviter ce que le sage Dalembert appelle « l'excès de licence » qui « lie les mains » (3) des plus tolérants. Au lieu de se taire, les Jeux Floraux redoublèrent d'audace.

L'annonce, en 1770, de l'éloge de Raymond VII prit la forme comme d'une provocation. Cette année-là, les Jeux Floraux avaient couronné et imprimé, avec ses notes, l'*Eloge de Jean-Etienne Duranti*. Le frère de l'auteur, en recevant le prix pour lui, déclama des vers téméraires que les Mainteneurs, non moins téméraires, insérèrent dans le Recueil.

Saepius olim
Relligio peperit scelerosa atque impia facta.
(LUCAIN, liv. I, v. 84-85.)

Ils ne sont plus ces jours de prestige et de crime,
Où, d'un zèle féroce instrument et victime,
Toulouse, qu'égaraient ses Prêtres imposteurs,
A la religion faisait verser des pleurs...
Nous respirons enfin; mais peut-être endormi
Le fanatisme encore n'est vaincu qu'à demi...
O douce humanité ! nous n'espérons qu'en toi,
Frappe avant son réveil et finis notre effroi...
De son Prince avili, de son Prince, livré
Aux attentats d'un Prêtre armé d'un fouet sacré,
Toulouse, libre enfin, veut effacer l'outrage.
Oh ! puisse leur triomphe être encore ton ouvrage !
Viens. Un serpent de l'hydre est tombé sous tes coups :
Mais l'hydre n'est point morte, achève et venge-nous.

(1) Voltaire, *Essai sur les mœurs*, ch. LXII, note de Condorcet. Œuvres, éd. Didot, t. III, p. 228. — Cf. Voltaire à Dalembert, 3 mars 1770, *Correspondance*, éd. Didot, t. X, p. 683.
(2) Voltaire à Dalembert, 28 déc. 1770. *Corresp.*, *éd.* Didot, t. X, p. 699
(3) Dalembert à Voltaire, 21 déc. 1770, *Ib.*, p. 698.

Ces feux du Vatican, ces éclats d'un tonnerre,
Impuissant, s'il n'est craint, mais trop craint sur la terre,
Ont osé menacer, osé frapper Bourbon
O Parme! O de mes rois auguste rejeton! (1)
Peuples, c'est donc ainsi que l'on traite vos maîtres!
Les images de Dieu sont les jouets des Prêtres!
Et le Ciel est muet! Le Ciel daigne épargner....
Peuples, il nous entend; la raison vient régner.. »

Une note suivait. « L'Académie a choisi pour sujet du discours de l'année 1770, l'Eloge de Raymond VII, comte de Toulouse. Ce prince et son père sont deux exemples à jamais effrayants du despotisme que les prêtres ont eu l'audace d'exercer sur les Rois (2). »

Tant de hardiesse devait attirer l'attention. L'Académie reçut-elle des conseils? Ou bien les « vieilles têtes » furent-elles seules à protester? Tout se borna aux lignes de l'*Avertissement* que nous avons citées : les Mainteneurs « improuvaient cette façon libre de penser et d'écrire des jeunes auteurs », mais abandonnaient « au clergé de France et du Parlement de Paris le zèle et les censures les plus éloquentes ».

Il y avait là beaucoup de désintéressement et peut-être d'impertinence. Les Jeux-Floraux admireront bientôt, autrement que par ouï-dire, l'éloquence des censures de Paris.

***

Sauf un sonnet à la Vierge, l'Académie rejeta les ouvrages présentés en 1771, « à cause de leur faiblesse ou de leurs imperfections ». Elle remit au concours l'Eloge de Raymond VII et, l'année suivante, décerna le prix au travail de « M. Cairol, ancien capitaine d'artillerie dans l'Inde (3) ». En même temps, elle pro-

(1) Allusion au bref de Clément XIII, *Alias ad apostolatus* (13 janv. 1768), supprimé par le Parlement de Toulouse le 23 mars 1768.

(2) *Recueil*, 1770, pp. 45-48; p. 48, n.

(3) *Recueil*, 1771, *Avertissement*. — En 1771, quatre discours avaient été presentés, dont aucun ne supporta le premier examen. — L'année suivante apporta quatre discours encore dont un seul, celui qui fut couronné, « monta au bureau général ». (Cf. *Registre des Jeux-Floraux pour la réception des pièces*, 1771-1772). — Le travail de Cairol avait pour devise : *Sic itur ad astra.* On peut sans doute juger de l'esprit qui l'animait par les vers et la note que nous venons de citer et par un passage que l'on trouvera plus loin d'une lettre des Mainteneurs au Chancelier de France.

posait, pour 1773, l'Eloge de Pierre Bayle. Cette fois, c'était « l'excès de licence ».

Or, à cette époque, Brienne gardait par hasard la résidence de Toulouse à Paris. Fut-il averti par son clergé ou bien par les ministres informés d'ailleurs? Il n'avait point protesté contre l'*Eloge de Duranti*, il avait laissé mettre au concours celui de Raymond VII, il n'avait frappé qu'à contre-cœur l'abbé Audra; il est probable que, livré à lui-même, il n'aurait pas davantage, à propos de Cairol et de Bayle, contristé « la raison ». Mais il songeait peut-être à l'archevêché de Paris, au chapeau et, qui sait? déjà au ministère (1). Bien vu à la cour, dans les salons (2), parmi les philosophes, membre de l'Académie française, l'un des prélats influents des Assemblées du clergé, célébré comme administrateur (3), quelles charges ne pouvait-il rêver? Un point noir toutefois : l'édit du 25 mars 1768 qui tendait à l'extinction de l'état religieux en France. Du moins, qu'il restât le seul! Ses ouailles et confrères des Jeux Floraux durent donc le mettre dans l'embarras. Il fallait à la fois garder l'estime des « philosophes » et du clergé, montrer que, pour être tolérant, on n'en était pas moins archevêque. Très habilement il dut songer à s'entremettre entre le Roi et les Mainteneurs : ceux-ci, prévenus par lui, retireraient d'eux-mêmes les Eloges incriminés et lui seraient reconnaissants de leur avoir évité une condamnation officielle, tandis que l'opinion admirerait son tact et le gouvernement son savoir faire. Il ne se doutait guère de l'orage que sa démarche, malgré toutes ses précautions, allait

(1) Plus tard, le 26 février 1774, à propos d'un projet qu'aurait eu Brienne de rétablir en France les Jésuites sous un autre nom, Dalembert écrit à Voltaire : « Il est à la tête de ce beau projet parce qu'il en espère, apparemment, ou le cordon bleu, ou le chapeau, ou la feuille des bénéfices, ou l'archevêché de Paris ». Voltaire, *Correspondance*, éd. Didot, t. X, p. 371.

(2) Il était le neveu de M[me] du Deffand et l'hôte aimé de Chanteloup (M[me] de Choiseul à M[me] du Deffand, 30 mars, 5 et 6 sept. 1772, 19 fév. 1773, 20 juin 1779. — *Corresp. complète* de M[me] du Deffand avec la duchesse de Choiseul, etc., t. II, pp. 160, 242, 244, 360 et t. III, p. 352, éd. Lévy, 1877.)

(3) « Les archevêques de Toulouse et de Narbonne font des merveilles aux Etats. Ils ont obtenu par leurs éloquentes représentations de faire retirer la défense de l'exportation des blés de province à province, ce qui les fait adorer de la leur. » (M[me] du Deffand à M[me] de Choiseul, 23 nov. 1772, *Correspondance complète* de M[me] du Deffand avec la duchesse de Choiseul, etc., t. II, p. 293, éd. Lévy, 1877.)

déchaîner dans le « verger d'Isaure », encore moins de l'outrageante manière dont elle serait interprétée, repoussée et dénoncée au Chancelier. Mais lisons les *Procès-verbaux des délibérations de l'Académie des Jeux Floraux*.

Procès-verbaux des délibérations de l'Académie des Jeux Floraux.

[p. 64] Du 22 juin 1772. Assemblée générale.

M. de Montégut, M. de Villeneuve, M. de Ponsan, M. le Procureur général, M. Verny, M. Lacroix. M. Brassaillères, chef du Consistoire, M. Martel, M. Jamme, M. l'abbé Forest, M. Delpy, M. Destadens, M. de Belesta, M. de Progen, M. le Premier Président, M. de Parazols.

Monsieur de Bélesta a dit qu'il avait reçu de Mr l'Archevêque de Toulouse un paquet dans lequel il y avait une lettre pour l'Académie, sans enveloppe et sans adresse [p. 65], avec une autre lettre pour lui. Il a été délibéré de les faire inscrire sur le Registre. Suit la teneur.

Lettre de M. l'Archevêque de Toulouse.

Messieurs,

Vous ne serez point étonnés de l'impression qu'a fait sur moi le choix du sujet proposé par l'Académie pour l'année prochaine. Bayle, considéré comme littérateur, a pu attirer son attention et lui paraître digne d'éloge. Mais si vous me permettez de vous le représenter, les impiétés dont sont parsemés ses écrits auraient dû fixer vos regards. La qualité d'incrédule et d'homme irréligieux ne peut être séparée des autres qualités de Bayle et en proposer l'éloge c'est, en quelque sorte, élever un trophée à l'irréligion dont il sera toujours regardé comme le premier apôtre.

Si j'ai dû être révolté avec le public et plus que personne de cette démarche de l'Académie, l'honneur de lui appartenir, le désir de lui être utile et la persuasion où je suis qu'elle n'a fait ce choix que sans système et par un premier mouvement peu réfléchi, m'ont en même temps fait chercher tous les moyens de réparer le passé sans que l'Académie reçut directement des ordres rigoureux et mortifiants.

J'ai pensé que si les volontés du Roi étaient connues à l'Académie par un de ses membres et par son pasteur, elle reviendrait elle-même sur le choix qu'elle a fait et donnerait avec plus de mérite cette marque de soumission aux ordres de Sa Majesté et, si j'ose le dire, de satisfaction au public qui l'attend avec impatience et doit se la promettre de la sagesse dont l'Académie ne s'est jamais écartée.

Le Roi a bien voulu agréer mes instances, Messieurs, et la lettre que m'a écrit M. le duc de Lavrillière et *qui pourra vous être présentée si vous le jugez à propos*, vous sera une preuve de la volonté absolue de Sa Majesté sur cet objet ainsi que des démarches que j'avais faites pour éviter à l'Académie le malheur de recevoir directement des marques de son mécontentement.

Je vous prie donc avec instance, Messieurs, de m'être à portée d'annoncer à Sa Majesté que vous avez fait un autre choix pour le prix de l'année prochaine. Je sens qu'il vous en coûtera de rendre public ce nouveau choix après que l'autre a été annoncé, mais cette publicité nécessaire en elle-même pour des hommes attachés à leur religion l'est encore pour des sujets fidèles et obéissants. Je crois pouvoir vous assurer que le Roi ne tolèrera pas que le choix de Bayle ait lieu et la gloire et le mérite de l'Académie demandent qu'il soit promptement rétracté.

Je souhaite, Messieurs, avoir rempli en cette occasion le devoir que m'impose et la qualité d'Archevêque et celle d'Académicien. Je n'ai pas perdu l'un et l'autre de vue et ne perdrai jamais l'occasion [p. 66] de vous prouver en tous les temps les sentiments de vénération et d'attachement avec lesquels j'ai l'honneur d'être, Messieurs, votre très humble et très obéissant serviteur.

Paris, 21 mai, 1772.

Signé : l'Archevêque de Toulouse.

Je ne vous parle pas de l'éloge de Raymond. Il ne m'est pas connu. Je serais bien fâché qu'il fut rempli des choses répréhensibles qu'on lui impute.

Lettre du même écrite à M. de Bélesta.

Voulez-vous bien, Monsieur, que je vous adresse cette lettre pour être remise à l'Académie. J'ai l'honneur de lui écrire et en mon nom et autorisé par le Roi au sujet de la matière du prix qu'elle a proposé pour l'année prochaine. Je suis persuadé que vous sentirez, avec tous ceux qui composent l'Académie, combien il est essentiel d'en donner un autre et de rendre, par cette marque de soumission aux volontés de Sa Majesté, hommage à la religion offensée de voir provoqué l'éloge du plus grand de ses adversaires.

J'espère que l'Académie rendra justice à l'attention que j'ai eue de lui éviter des ordres mortifiants et que vous serez, en votre particulier, bien persuadé de tous les sentiments avec lesquels j'ai l'honneur d'être, Monsieur, votre très humble et très obéissant serviteur.

Signé : l'Archevêque de Toulouse, 21 mai, 1772.

De plus, il a été délibéré de transcrire la lettre que M. le duc de Lavrillière a écrite à M. de Brienne et dont l'Académie n'a la communication que par une copie que M. de Bélesta lui a présentée et dont voici la teneur :

Copie d'une lettre de M. le duc de Lavrillière à M. l'Archevêque de Toulouse.

A Versailles, le 18 mai, 1772.

J'ai, Monsieur, rendu compte au roi de la lettre que vous avez pris la peine de m'écrire au sujet de l'Académie des Jeux Floraux. Sa Majesté a vu avec peine que cette Académie ait affecté de donner le prix à un discours qui contient plusieurs choses au moins suspectes et que, par une affectation encore plus blâmable, elle ait proposé l'Eloge de Bayle pour le sujet du prix prochain. L'intention de Sa Majesté n'est pas de laisser subsister un

pareil choix, et elle désire que l'Académie en fasse bientôt un autre et qu'elle montre plus de circonspection à l'avenir. Cependant, elle veut bien entrer dans vos vues et épargner à l'Académie la mortification de recevoir directement des marques de son mécontentement et elle s'en rapporte à vous pour faire sentir à cette compagnie l'imprudence de ce qu'elle vient de faire en lui écrivant de la manière qui paraîtra la plus propre à assurer son obéissance à la volonté de Sa Majesté.

Je suis le duc de Lavrillière.

[p. 67.] *De plus, il a été délibéré de ne faire aucune réponse à la lettre peu réfléchie de Mr l'Archevêque, mais d'écrire à M. le Chancelier de France pour lui en porter nos plaintes comme protecteur de l'Académie, et d'écrire une autre lettre à M. le duc de Lavrillière, desquelles deux lettres suit la teneur.*

Lettre à M. le Chancelier.

Monseigneur,

L'Académie des Jeux Floraux, qui se glorifie d'avoir par son établissement les Chanceliers de France pour protecteurs et pour chefs, vient déposer dans votre sein le traitement injurieux qu'elle a reçu d'un de ses membres.

M. l'Archevêque de Toulouse n'a pas craint de dénoncer aux pieds du trône le discours qu'elle a couronné cette année comme rempli de choses répréhensibles. Ce prélat, voulant écarter les soupçons d'une delation aussi imprudente, puisqu'il n'a pas lu cet ouvrage, aussi odieuse, puisqu'elle inculpe des confrères respectables, n'a pas manqué de nous écrire qu'il n'y avait aucune part. Cependant, Mr, pourrions-nous en douter d'après la lettre qu'il a reçue de M. le duc de Lavrillière et qu'il nous a fait communiquer. Elle commence ainsi :

« J'ai, Monsieur, rendu compte au roi de la lettre que vous avez pris la peine de m'écrire au sujet de l'Académie des Jeux Floraux. Sa Majesté a vu avec peine que cette Académie ait affecté de donner le prix à un discours qui contient plusieurs choses au moins suspectes et que, par une affectation encore plus blâmable, elle ait proposé l'Eloge de Bayle pour le sujet du prix prochain, etc. »

M. l'Archevêque n'est pas assez étranger à Toulouse et à l'Académie pour ignorer qu'elle a des statuts revêtus de Lettres patentes, enregistrées au Parlement, et que ces statuts défendent de recevoir aucun ouvrage qui puisse blesser la religion, les mœurs ou le gouvernement. Cette compagnie a l'attention de rappeler tous les ans au public une loi dont elle s'honore; il sera aisé de vous en convaincre par le programme que nous avons l'honneur de vous envoyer.

Depuis environ cinq siècles que l'Académie distribue des prix à la poésie ou à l'éloquence, il est inouï qu'elle ait perdu de vue un règlement aussi sage. Rarement les auteurs s'en sont écartés, et, lorsqu'ils l'ont fait, leurs ouvrages ont été proscrits (1).

(1) Les Mainteneurs oublient l'*Avertissement* du *Recueil* de 1770.

Il est possible cependant que ce prélat ait négligé de s'instruire de la teneur de nos statuts et qu'il ait ignoré nos usages, mais il connaît l'Académie; il devait savoir qu'elle compte parmi ses membres les plus assidus M. le Premier Président, M. le Procureur général, nombre d'autres magistrats respectables, des ecclésiastiques, des gentilshommes des plus anciennes maisons de la province, enfin des citoyens estimables de tous états dont on ne s'est jamais avisé de suspecter [68] la croyance. Mr l'Archevêque pouvait-il supposer que tant de personnes vertueuses se seraient accordées pour donner unanimement leur suffrage à un discours qui contiendrait des choses répréhensibles ? Avant que de hasarder une accusation si peu réfléchie, ne devait-il pas du moins attendre de pouvoir juger par lui-même un ouvrage qu'il condamnait sans le connaître, d'après son propre aveu ? Ce discours est maintenant entre vos mains, Mr, vous avez pu voir par vous-même si nous avons porté la plus légère atteinte à des statuts qui nous servent de guide et de sauvegarde.

L'auteur a très soigneusement distingué l'Eglise du Clergé, et même le Clergé actuel du Clergé de ces siècles barbares. S'il a parlé ensuite, comme l'histoire, des maux que l'intolérance et le fanatisme firent à la maison de Toulouse et à cette province, nous avons pensé qu'il n'y avait rien en cela qui put offenser la religion. M. l'abbé de Fleury, l'historien du Languedoc, les Annales de Toulouse et les auteurs de la nouvelle Histoire de France, imprimée avec privilège, en disent certainement plus que n'en a dit l'auteur du discours couronné.

Peu content d'avoir déféré le jugement de l'Académie, M. l'Archevêque, sous le prétexte plus apparent de religion, nous accuse d'avoir affecté de donner pour sujet du discours l'éloge de Bayle.

Nous ne nous arrêterons pas, Mr, à la forme singulière de la lettre ni aux expressions peu mesurées et malhonnêtes dont ce prélat s'est servi en écrivant au corps qui a l'honneur de vous avoir pour chef. Nous ne chercherons point à pénétrer les caractères ni les motifs du zèle qu'il fait paraître. Mais nous ne saurions vous dissimuler notre juste ressentiment sur ce qu'il nous a dénoncés sans nous entendre, sur ce qu'il nous a fait l'injure de présumer qu'oubliant nos statuts si scrupuleusement observés depuis tant d'années, nous accueillerions des ouvrages dont les auteurs, en faisant l'Eloge de Bayle, s'écarteraient du respect qu'ils doivent à la religion. Si M. l'Archevêque n'a point supposé cela, sa délation et ses reproches sont visiblement sans objet. Car, que pourrait-on trouver de répréhensible dans un discours où l'on ne louerait Bayle que du côté de sa profonde érudition, de sa vaste littérature, de son excellente critique ? Le Parlement de Toulouse ne fut point taxé d'irréligion lorsqu'il confirma le testament de Bayle par cette raison qu'on ne pouvait regarder comme étranger un homme qui avait illustré sa patrie en éclairant l'univers (1).

Les réflexions que fait ce pasteur trop prévoyant n'échappèrent point à ceux qui proposèrent le sujet du discours. Mais tous les opinants, sans distinction, décidèrent qu'il n'y avait point d'inconvénient à proposer l'Eloge de Bayle parce que les auteurs, étant avertis par le programme que nous proscrivions tout ouvrage qui peut alarmer la religion ou les mœurs, il ne fallait

(1) Voir p. 350, n. 1.

pas croire qu'ils voulussent prendre une peine inutile, et qu'après tout, s'ils remplissaient mal les vues de ce corps littéraire, nous étions les maîtres de supprimer leurs productions. Il fut observé, de plus, qu'il y avait deux manières de traiter ce sujet sans intéresser la religion. La première, en louant dans Bayle ce qu'il y a de louable sans parler de ses erreurs; la seconde, en combattant ses erreurs en même temps qu'on célébrait ses talents. On ajouta que dans le premier cas l'Eloge de Bayle ne pouvait pas nuire à la religion et que dans le second il pouvait lui être utile.

Voilà, Mr, ce qu'aurait entendu M. l'Archevêque de Toulouse s'il eût été présent à notre assemblée; voilà [p. 69] ce qu'il aurait appris de nous si, avant que d'inculper un corps qui n'a en vue que l'honneur des lettres et dont il connaît les intentions, il avait daigné faire les démarches préliminaires que la bienséance exigeait. Il devait assez bien présumer de nous et de lui-même pour croire que s'il nous faisait part de ses alarmes nous nous empresserions à les calmer en lui communiquant nos raisons ou même en changeant le sujet à sa seule prière.

Mais ce n'était pas le but que se proposait ce prélat, il avait d'autres vues... Comment a-t-il pu s'imaginer, comment a-t-il pu se flatter de nous persuader que des ordres du roi, qui nous viendraient directement par ses ministres, nous paraîtraient plus mortifiants que s'ils passaient par les mains de celui que nous savons les avoir provoqués ?

Quoi qu'il en soit, Mr, un corps composé de sujets obéissants et fidèles regardera toujours comme une faveur de recevoir les ordres de Sa Majesté par la voie de ses ministres, et comme une vraie mortification de la recevoir par des canaux étrangers. L'amour paternel du roi pour ses sujets, sa bonté, sa justice, la protection qu'il accorda toujours aux lettres ne nous permettent pas de craindre que les ordres dont on nous a menacés soient conçus en des termes que nous n'avons pas mérités.

Du reste, Mr, nous tenons très peu au sujet proposé. Il n'est pas même besoin d'ordre pour nous le faire changer. Le moindre signe d'improbation de votre part nous suffira; mais nous tenons plus fortement à l'honneur de l'Académie; nous ne souffrirons pas, sans nous plaindre, qu'elle soit calomniée auprès du trône par celui de ses membres qui, par état, aurait dû la défendre; nous ne souffrirons pas que son délateur s'écarte impunément dans une lettre indécente des égards qu'il doit à ses confrères et à leur auguste chef. C'est donc à vous, Monseigneur, comme protecteur-né de ce corps littéraire, qu'il appartient éminemment de venger sa gloire et son honneur outragés.

Lettre à M. le duc de Lavrillière.

Monseigneur,

L'Académie des Jeux Floraux a vu, avec la plus vive reconnaissance, dans votre lettre à Mr l'Archevêque de Toulouse, du 18 mai dernier, une nouvelle preuve de la protection dont vous l'avez toujours honorée et des égards que vous ne refusâtes jamais aux corps littéraires.

Ce prélat a cherché à vous persuader, Mr, que les ordres du roi concernant l'éloge de Bayle, s'ils nous étaient adressés par un de nos confrères nous paraîtraient moins mortifiants que s'ils nous venaient directement d'un ministre de Sa Majesté. Votre bonté pour l'Académie vous a fait adopter un

ménagement dont on vous a déguisé les vrais motifs. Mais permettez-nous de vous représenter, M^r^, qu'il sera mille fois moins mortifiant pour l'Académie et plus honorable pour elle de recevoir les ordres du roi par un ministre sage et éclairé que par un confrère qui a blessé à notre égard tous les devoirs et toutes les bienséances.

Vous en jugerez vous-même, Mr, par la lettre que Mr l'Archevêque nous a écrite et dont nous avons l'honneur de vous envoyer une copie collationnée. Nous connaissons trop votre goût pour les lettres que vous protégez, votre justice, votre douceur et votre bonté [p. 70] pour rien craindre de mortifiant de votre part. Les ordres du roi ne sauraient l'être par eux-mêmes pour un corps composé de sujets soumis et fidèles, prêts à lui prouver leur obéissance au moindre signe de sa volonté.

Nous avons déjà nommé, suivant l'usage, trois proposants qui sont chargés de présenter de nouveaux sujets de prose à la place de l'Eloge de Bayle. Ils feront leur rapport à l'Académie qui, par là, sera plus tôt en état de faire un nouveau choix, si vous croyez la religion intéressée à ne pas laisser subsister le premier.

L'Académie, Mr, tient peu à l'éloge de Bayle, mais elle tient beaucoup aux procédés de Mr l'Archevêque. Nous n'avons pu voir qu'avec une extrême sensibilité que, sans nous donner le moindre avertissement ni de ses démarches, ni de ses prétendues alarmes, ce prélat a commencé par dénoncer un discours couronné par sa compagnie et qu'il avoue ne pas connaître; il a surpris des ordres pour en arrêter l'impression; il dénonce ensuite le sujet proposé pour l'année prochaine sans savoir si nous n'avions pas prévu les inconvénients qu'il semble redouter.

Il devait être rassuré par nos statuts revêtus de Lettres patentes qui défendent expressément d'accueillir aucun ouvrage qui puisse blesser la religion. Il devait être plus rassuré encore par les sentiments connus des membres qui composent l'Académie. Les auteurs sont avertis tous les ans par le programme dont nous avons l'honneur de vous envoyer un exemplaire de ne point s'écarter du premier de nos règlements. Depuis environ cinq siècles que l'Académie distribue des prix, il est sans exemple qu'elle ait couronné ou permis l'impression d'aucun ouvrage qui put alarmer la religion ou les mœurs.

Tout ce que Mr l'Archevêque dit dans sa lettre par rapport à l'Eloge de Bayle, fut relevé par ceux mêmes qui proposèrent ce sujet, mais des académiciens très respectables, connus depuis longtemps par leur piété exemplaire et par leur zèle sincère pour la religion, observèrent que les auteurs, étant avertis par le programme des lois de l'Académie, il ne fallait présumer qu'ils voulussent perdre leur temps en nous présentant des ouvrages inadmissibles au concours et qu'après tout, s'ils s'écartaient de ses vues, nous serions toujours les maîtres de supprimer leurs écrits; on ajouta qu'il y avait deux manières de traiter ce sujet sans intéresser la religion. La première, en louant dans Bayle ce qu'il y a de louable sans parler de ses erreurs; la seconde, en combattant ses erreurs en même temps qu'en rendant justice à sa profonde érudition, à sa vaste littérature et à son excellente critique; dans le premier cas l'Eloge de Bayle ne pouvait pas nuire à la religion, dans le second il pouvait lui être utile.

Voilà, M[r], ce qui nous a déterminés à proposer l'éloge d'un littérateur célèbre. S'il a affligé notre patrie par des erreurs, il l'a honorée par ses talents. Le Parlement de Toulouse ne fut point accusé d'avoir outragé [p. 71] la religion lorsqu'il confirma le testament de Bayle, ne pouvant se résoudre à regarder comme étranger un homme qui avait illustré la France en éclairant l'univers (1). Nous sommes...

Delpy, *modérateur.*

Du 5 juin 1772.

M. de Ponsan, M. de Belesta, M. le Premier Président, M. Delpy, M. de Montégut, M. de Bardy, M. Jamme, M. Daufréry. M. le Procureur général [*Lecomte*], *M. de Progen, M. Martel, M. de Villeneufve, M. de Garaud, M. Lacroix, M. Verny, M. de Portes, M. de Miramon, M. de Parazols.*

... Il a été délibéré que dans le cas que l'Académie vint à recevoir des ordres pour changer le sujet du discours proposé pour l'année prochaine, on le remplacera par l'éloge de saint Exupère, évêque de Toulouse.

Delpy, *modérateur.*

[*p. 72.*] *Du 19 juin 1772.*

M. de Ponsan, M. d'Estadens, M. Verny, M. de Villeneuve, M. Martel, M. le Procureur général, [*Lecomte*], *M. Delpy, M. Lacroix, M. Jamme, M. de Garaud, M. de Bélesta* [p. 73], *M. de Portes, M. de Montégut, M. l'abbé Forest, M. Daufréry, M. Montgaillard, M. le premier Président, M. Niquet, M. de Progen.*

M. de Bélesta, ayant communiqué à l'Académie une lettre de M. le Chancelier qui la regarde, il a été délibéré de la transcrire sur le registre et que MM. les Commissaires, nommés pour le choix d'un sujet de prose à la place de l'éloge de Bayle pour le discours de l'année prochaine feraient un nouveau programme contenant le sujet dont l'Académie est convenue dans sa dernière séance et qu'ils feraient une lettre en réponse à M. le Chancelier en lui envoyant un exemplaire du nouvau programme.

Lettre de M. le Chancelier.

Du 11 juin 1772.

Messieurs,

Le roi avait été instruit par d'autres que par M. l'Archevêque de Toulouse que vous aviez proposé l'Eloge de Bayle pour le sujet du prix de l'année prochaine. L'intention de ce prélat en vous écrivant n'a été que de vous éviter des ordres directs, c'est un témoignage que je dois à la vérité.

(1) Les héritiers *ab intestat* de Bayle prétendirent que, la loi française frappant de mort civile tous les réfugiés, son testament était nul. Le Parlement de Toulouse se prononça contre eux, grâce aux efforts du rapporteur, Jean de Senaux. D'après ce magistrat, les savants sont de tous les pays; et l'on ne pouvait traiter d'étranger celui que la France se glorifiait d'avoir produit, ni dire que Bayle était mort civilement à une époque où son nom remplissait l'Europe. Cf. Nicéron, t. X, p. 168. — *Recueil*, 1789 : *Eloge de M. de Senaux*, par Poitevin-Peitavi, pp. 83-84.

Sur votre lettre, j'ai pris de nouveau les ordres du roi. Sa Majesté m'a chargé de vous mander de choisir un autre sujet et ne point faire imprimer l'Eloge de Raymond IV, comte de Toulouse. Je suis, Messieurs,

Votre affectionné serviteur.

De Maupou, *signé*.

Delpy, *modérateur*.

Du 26 juin 1772.

MM. le Procureur général [Lecomte], de Progen [p. 74], Delpy, Daufréry, de Bélesta, de Garaud, de Montégut, Martel, de Portes, de Montgailhard, de Villeneufve, l'abbé Forest, l'abbé de Villars (1).

Monseigneur,

L'Académie des Jeux Floraux s'empresse de vous donner des preuves de sa soumission et de son obéissance aux volontés du roi. A peine fut-elle informée que l'Eloge de Bayle, proposé pour le prix d'éloquence de l'an 1773, avait été dénoncé, qu'elle se hâta de choisir un autre sujet par sa délibération du 5 de ce mois, dont elle a l'honneur de vous envoyer un extrait. Elle avait projeté, à l'exemple de l'Académie française, d'inviter les orateurs à célébrer les grands hommes qui ont illustré la patrie. Elle présenta d'abord dans Duranti, premier du Parlement, le modèle du plus parfait dévouement d'un sujet pour son roi, dans Raymond VII celui de l'amour paternel d'un souverain pour ses peuples; le vaste génie d'un littérateur avait ensuite fixé ses regards; les vertus et les talents des grands évêques lui ont paru également dignes d'être célébrés par les auteurs qui aspirent à ses couronnes.

Nous avons l'honneur...

Delpy, *modérateur*.

***

Ainsi fut battue, aux Jeux Floraux, « la moitié philosophe » de Toulouse (2), « accablée sous un triple bourreau, le cruel despotisme, le perfide égoïsme et le fougueux fanatisme ». Les Mainteneurs, naturellement, ne furent pas moins empressés à

(1) Des Mainteneurs portés présents à la séance du 2 juin, aucun n'a signé à côté de son nom. — A la séance du 5 juin, MM. de Progen, de Bardy, Daufréry, de Miramon, de Parazols seuls n'ont pas signé. — A la séance du 19 juin, tous ont signé, sauf M. de Ponsan. — A la séance du 26 juin, n'ont pas signé les abbés Forest et de Villars.

(2) Ni la *Correspondance* de Voltaire, ni celle de Mme du Deffand, tante de Brienne, ni le *Journal Encyclopédique* dont le rédacteur est Pierre Rousseau de Toulouse, ni l'*Année littéraire*, ni le *Journal des Savants*, ni la *France littéraire*, ni les *Nouvelles ecclésiastiques*, ne parlent, je crois, de cet incident. Mais la *Gazette* et le *Mercure* (août 1772, p. 148) l'annoncent et Grimm, dans la *Correspondance littéraire* (juillet 1772), lui consacre une page de sa bavaroise ironie :

« J'ai souvent ouï dire que le Parlement de Toulouse, pour honorer la

se venger qu'à se soumettre. Ils avaient proposé, à la place de l'éloge de Bayle, celui « des vertus et des talents des grands évêques de Toulouse », en la personne de saint Exupère, un évêque résidant, celui-là, qui croyait en Dieu et ne « se poussait » pas. Un mois plus tard, le 31 juillet 1772, ils savourèrent une autre vengeance, en séance privée : M. de Portes lut un Abrégé de l'histoire de Bayle (1). L'année suivante, M. de Bélesta, l'intermédiaire de l'archevêque, « fit sa démission de sa place d'adjoint au secrétariat (2) ». Ses confrères lui gardaient-ils rancune? Lui-même se trouvait-il gêné parmi eux? Ou bien peut-être sa démission et la querelle n'ont-elles aucun rapport? Mais, dans la séance solennelle de mai 1773, quels applaudissements dut recueillir l'*Épître au Dieu du Silence?* On ne saurait chanter, disait le poète, ni les vertus dans un temps où règnent

mémoire du célèbre philosophe Bayle, né dans cette ville et réfugié en Hollande, avait ordonné l'exécution de ses dispositions testamentaires de point en point, quoique, suivant les lois du royaume, tout Français qui quitte son pays pour cause de religion ne puisse ni disposer de ses biens, ni recevoir des legs.

« Malheureusement je n'ai jamais pu m'assurer de la certitude du fait, dans un pays où l'on nie et affirme avec une extrême confiance, mais où rien n'est si difficile que d'obtenir une preuve convaincante d'un fait. Quoi qu'il en soit, il faut toujours remarquer les progrès de l'esprit philosophique. L'Académie des Jeux Floraux, établie à Toulouse, s'était avisée de proposer l'Eloge de Bayle pour le prix d'éloquence de l'année prochaine; mais heureusement on est parvenu à arrêter ce scandale dans sa source. On lit à ce sujet l'article suivant dans la Gazette de France qui, comme on sait, est infaillible :

« L'Académie des Jeux Floraux de Toulouse avait proposé l'Eloge de Bayle « pour sujet du discours de l'année prochaine; mais des raisons particulières « qu'elle ne pouvait prévoir, l'ont engagée à changer ce sujet et à donner « l'Eloge de saint Exupère, évêque de Toulouse. »

« La sagesse de ce changement est visible. Saint Exupère, que personne ne connaît aujourd'hui, a certainement plus besoin d'un éloge que Bayle, dont l'éloge et la gloire sont consacrées chez toutes les nations savantes et éclairées. Quel affreux abus de l'éloquence, d'ailleurs, que de louer un philosophe dans un siècle qu'on ne peut décrier plus fortement qu'en l'appelant le siècle de la philosophie! O pauvres Welches! Qu'alliez-vous faire? Béni soit le prêtre qui vous a préservés de ce malheur! » (*Correspondance littéraire*, juillet 1772, éd. Furne 1830, pp. 17-19.)

(1) *Procès-verbaux*, 1772, p. 77.

(2) *Procès-verbaux* du 23 mars 1773, pp. 87-88. « M. de Bélesta, ayant demandé à faire la démission de sa place d'adjoint au secrétariat, l'Académie, après l'avoir prié de continuer ses soins, a délibéré, sur son refus absolu, d'accepter sa démission. » — Pourquoi Loménie de Brienne avait-il écrit à Bélesta et non à Delpy, le secrétaire? Bélesta n'était pas bien vu de Voltaire qui le soupçonnait d'avoir prêté ses initiales à La Beaumelle, ni de la tante de l'Archevêque, M^me^ du Duffand, amie du président Hénault. Avait-il paru à Brienne l'homme de cette affaire anti-philosophique?

le luxe et l'égoïsme, ni l'amour conjugal « quand triomphe Laïs », ni la campagne : « l'horreur y règne : on y craint d'être père ». On ne saurait davantage philosopher :

« Je vois, j'entends le fougueux fanatisme,
Effroi du monde, hypocrite assassin.
Il me dit : « Tremble au sort que je t'annonce ..
Quand on m'accuse, un fer est ma réponse. »

Il faut se taire. Autrefois Apollon était roi. Aujourd'hui on le poursuit. Il a des maîtres et les redoute : la licence, l'intérêt, l'envie, le mensonge, la lâcheté.

Du cœur humain trop d'imposteurs se jouent :
Les vils mortels, si vous brisez leurs fers,
Vous haïront; les lâches désavouent
Publiquement ceux qu'en secret ils louent :
Et le Mensonge est roi de l'univers.
Ont-ils vengé Socrate, Bélisaire,
Et Barnewell mourant sur l'échafaud,
Les deux Raymond traînés dans la poussière
Et Galilée au fond de son cachot ?
..... L'art le plus nécessaire
N'est pas de bien parler, mais de savoir se taire.
(VOLT.) (1)

Brienne prit bientôt sa revanche. Le 3 mai 1774, les Capitouls refusèrent de se tenir à certaines dispositions de l'édit du mois d'août 1773 concernant les Jeux Floraux. Irrités, les Mainteneurs, « à la suite de l'Assemblée publique, délibérèrent de porter les plaintes de l'Académie au pied du trône pour qu'à l'avenir les Muses et leurs favoris soient traités avec toute la considération et les égards qui leur sont dûs (2) ». Et ils invitèrent à défendre leurs droits leur confrère, l'archevêque, qui leur répondit aussitôt, le 19 mai 1774, par une lettre insérée au procès-verbal de la séance du 27 mai :

[p. 96.] *Du 27 mai 1774.*

Sur la lecture qu'a fait M. le Secrétaire [p. 97] *d'une lettre écrite par M. l'Archevêque sur les contestations élevées entre l'Académie et les Capitouls, il a été délibéré d'en faire registre et de convoquer une assemblée générale pour savoir si on acceptera les offres de M. l'Archevêque, à dimanche prochain.*

(1) *Recueil*, 1773, pp. 140-144. Cette épître est anonyme.
(2) *Procès-verbaux*, 1772, p. 93.

S'ensuit la lettre de M. l'Archevêque à M. Delpy, secrétaire, 19 mai 1774.

C'est avec peine, Monsieur, que je vois s'élever une dissension qu'il eût peut-être été facile d'éviter. L'Académie des Jeux Floraux qui donne tant de lustre à la ville de Toulouse a eu, en même temps, besoin du suffrage de ses citoyens et, en particulier, de celui de ses administrateurs et tout ce qui tend à troubler l'harmonie entre les différents corps d'une même ville finit toujours par porter préjudice même à ceux qui paraissent prévaloir.

Si, dans le moment où l'on s'est occupé des nouveaux statuts que vous m'invitez aujourd'hui à défendre, vous m'aviez fait l'honneur de m'en parler, Monsieur, je vous aurais proposé cette réflexion et je vous aurais engagé à vous concilier d'avance avec tous ceux qui pourraient y prendre intérêt ou à remettre à un autre temps une rédaction qui, malgré les supériorités qu'elle peut avoir sur l'ancienne, ne présente jamais des avantages comparables à ceux de la paix et de la tranquilité.

Ces réflexions sont malheureusement trop tardives, Monsieur, mais il n'est jamais trop tard pour mon caractère et pour ma façon de penser de chercher à rétablir l'union lorsqu'elle est altérée. Ce n'est point contre MM. les Capitouls, mais avec eux et vis-à-vis d'eux que je me ferai un devoir de défendre les intérêts de l'Académie. Je la servirai plus utilement et je servirai la ville en même temps en faisant tous mes efforts pour arrêter une contestation à laquelle tout le monde ne pourrait que perdre. Je recevrai donc avec plaisir et confiance le mémoire que vous m'annoncez, mais vous voyez l'usage que je compte en faire; et je croirai par là remplir mon devoir d'évêque, de citoyen et d'*académicien*. Je n'oublierai jamais ce titre et je ne me souviendrai des sujets de plainte que je puis avoir eus que pour chercher avec plus d'ardeur d'être utile à l'Académie.

J'ai l'honneur d'être avec un parfait attachement, Monsieur, votre très humble et très obéissant serviteur.

L'Archevêque de Toulouse, *signé*.

L'abbé Forest, modérateur.

Les Académiciens acceptèrent-ils « les offres » d'un confrère à la mémoire si magnanime? Je n'ai point trouvé trace de la délibération annoncée.

Mais, le 28 juillet 1780, « M. de Portes remplit la séance par la lecture d'un Eloge de Voltaire, maître des Jeux Floraux; et il fut délibéré de prier M. de Portes de lire cet ouvrage dans la séance publique du 6 août suivant ». Et, en effet, l'Assemblée publique du 13 août 1780 fut terminée par cet Eloge (1). Seulement, il n'eût pas les honneurs du *Recueil*. De même, le

(1) *Procès-verbaux*, 1780.

27 avril 1787, l'Académie choisit pour sujet du discours de l'année suivante une thèse qui allait s'imposer à Brienne, ministre, mais que Brienne, archevêque, avait toujours combattue : donner un état civil aux protestants de France. Seulement, trois jours après, elle le remplaça par un autre sur Louis XI, non, il est vrai, sans protestations (1). Toutefois, lorsque Loménie de Brienne entra au ministère, les Mainteneurs se hâtèrent de lui témoigner « la part qu'ils prenaient à la joie publique ».

Séance du 11 mai 1787.

Un des Messieurs a dit que le roi, ayant appelé M. l'Archevêque de Toulouse au ministère de l'administration supérieure des finances, il lui paraît convenable que l'Académie témoigne à ce prélat la joie qu'elle ressent d'un choix aussi mérité.

Sur quoi, les voix recueillies, il a été unanimement délibéré que l'Académie témoignera à M. l'Archevêque de Toulouse la part qu'elle prend à la joie publique. La confiance dont Sa Majesté vient d'honorer ce prélat inspire à l'Académie les plus douces espérances pour le progrès des lettres et particulièrement pour l'avantage d'un corps qui se glorifie de le compter parmi ses membres.

Délibéré que M. le Secrétaire de l'Académie adressera à M. l'Archevêque par le prochain courrier une copie de la présente délibération (2). »

Le « druidisme » parut donc l'emporter jusqu'à la fin. En

(1) *Procès-verbaux*, 1787. 27 avril : On a choisi pour sujet de discours de l'année prochaine : quels seraient les moyens de donner un état civil aux protestants de France sans nuire aux intérêts de la religion ? — 1^er^ mai : les académiciens s'étant rassemblés, M. le modérateur [M. de Lallo, conseiller au Parlement], a observé que le sujet du discours proposé, quoique très intéressant par lui-même, pouvait alarmer le gouvernement; il a été délibéré de le changer et, parmi les sujets déjà proposés, le suivant a été choisi : quelle a été l'influence de Louis XI sur le gouvernement et les mœurs de la nation ? — 3 mai. Assemblée publique pour la distribution des prix... M. le Secrétaire a annoncé que le sujet du discours pour l'année prochaine était cette question : quelle a été l'influence de Louis XI sur le gouvernement et les mœurs de la nation ? — 11 mai. L'Académie a délibéré de convoquer une assemblée générale pour dimanche prochain afin de s'occuper de nouveau du sujet du discours. — 13 mai. L'Académie, délibérant sur la proposition qui a donné lieu de convoquer cette assemblée, a arrêté n'y avoir lieu de changer le sujet de prose qu'elle a donné, qui a été annoncé au public par M. le Secrétaire, le jour de la distribution des prix et par l'impression de son programme.

(2) *Procès-verbaux*, 1787. — L'Archevêque remercia par une lettre qui fut lue à la séance du 1er juin 1787, mais que ne rapporte pas le procès-verbal. (*Ibid.*)

réalité, de 1760 à 1789, l'Académie toulousaine, quoi qu'en dise Jean-François Dussault dans son « agréable ramage » perdit « les traits de cette innocence primitive, de cette pudique équité, de cette candeur antique, qui jamais n'auraient dû cesser d'être le premier charme des lettres et le premier mérite des compagnies littéraires (1) ». Aux Jeux Floraux, comme à Paris, les « philosophes » triomphaient.

Pierre-Joseph MONBRUN.

(1) Dussault, *Annales littéraires*, t. IV, pp. 590-591.

REVUE DE L'ANCIENNE LITTÉRATURE CHRÉTIENNE

I. Répertoires.

1. O. Bardenhewer, *Histoire de l'ancienne littérature ecclésiastique*. Tome III. *Le IV[e] siècle, à l'exception des écrivains syriaques* (en allemand). Fribourg, Herder, 1912, in-8°, 665 pages. Prix 12 marks. — **2.** P. Doncœur, *Synopsis scriptorum ecclesiasticorum, ab. a. D. 40 ad. a. D. 460 ad usum scholarum descripta*. Louvain, Bibliothèque choisie, Grande Rue, 12. Prix 2 francs. — **3.** Migne, *Patrologiae cursus completus, Series graeca, Indices digessit* F. Cavallera. Paris, Garnier, 1912, in-4°, III-218 colonnes.

1. Voici près de dix ans qu'on attendait la suite du grand ouvrage de M. Bardenhewer sur l'ancienne littérature chrétienne (1). Le tome troisième comprenant exclusivement les auteurs grecs et latins du quatrième siècle vient de paraître. Bien qu'il renferme l'étude de quelques écrivains absolument contemporains de saint Augustin, il est naturel que la notice de ce dernier soit renvoyée à un prochain volume. Celui-ci aurait été démesurément grossi; surtout saint Augustin ouvre vraiment une ère nouvelle dans la théologie occidentale.

Les modifications profondes subies, en ce qui concerne le quatrième siècle, par la dernière édition de la *Patrologie*, ont déjà utilisé les principaux résultats exposés par M. Bardenhewer dans ce nouvel ouvrage. La distribution des matières est la même. Les écrivains sont étudiés par région. Pour l'Orient : Egypte, Asie-Mineure, Syrie; pour l'Occident, Espagne et Gaule, Italie, Afrique, Illyrie. Sous chaque division l'ordre chronologique est observé. M. Bardenhewer excelle, comme on sait, à dire beaucoup en peu de mots, à dégager l'essentiel, à fournir les données les plus précises sur la biographie, le contenu des œuvres, la bibliographie de chaque écrivain. Plus encore que les précédents volumes, celui-ci sera apprécié. Pour l'époque anténicéenne, il y avait l'histoire similaire de M. Harnack; pour le quatrième siècle, nous n'avions aucun ouvrage, mis au courant et détaillé. Assurément, M. Bardenhewer n'a pas eu l'intention de nous donner un répertoire analogue à celui dont M. Harnack nous a dotés pour l'époque antérieure. La tâche serait beaucoup plus compliquée à cause de la multitude des manuscrits et du petit nombre des travaux

(1) *Geschichte der Altkirchlichen Literatur. III. Das vierte Jahrhundert mit Ausschluss der Schriftsteller syrischer Zunge.*

préparatoires déjà exécutés. Aussi est-ce à peine si, çà et là, il donne quelques indications sur les manuscrits. En revanche comme systématisation de la littérature déjà publiée, on ne pourrait souhaiter rien de mieux. M. Bardenhewer domine admirablement son sujet et devient ainsi un guide précieux pour l'étude de cette période classique de la Théologie. L'histoire des dogmes n'entre point dans son plan. A l'occasion cependant, et en s'inspirant des monographies qu'il indique, il ne manque pas de relever les doctrines caractéristiques de tel ou tel écrivain, et oriente par des références et des citations bien choisies. L'on n'a point affaire, d'ailleurs, à un précis sec et décharné. Quelques pages très bien venues sur saint Chrysostome, Prudence, saint Jérôme, témoignent d'un goût littéraire fort pur. Le parallèle entre saint Chrysostome et saint Augustin mérite de devenir classique. De ce point de vue le chapitre d'introduction contient des pages intéressantes sur les divers genres de la littérature chrétienne et met à profit les récents travaux sur les lettres, les dialogues, les *Quaestiones*.

De l'ensemble de l'ouvrage il ressort que la littérature latine, comme on pouvait s'y attendre, est mieux partagée que la grecque. Pour celle-là on a des éditions récentes en assez grand nombre et beaucoup de monographies de détail. Les grecs, au contraire, attendent encore presque tous un éditeur définitif. Beaucoup d'écrivains secondaires se voient réduits à l'état du poète, *disiecti membra*, et souhaitent que quelque candidat en quête d'un doctorat veuille bien penser à eux. Même pour les grands auteurs, indépendamment des monographies doctrinales, sur l'ensemble ou les points de détail, qui peuvent aisément s'accroître, il y a nombre de problèmes d'authenticité dont l'étude approfondie reste à faire. Enfin, plusieurs ouvrages ont été publiés en syriaque, en arménien, etc., et restent lettre morte pour le public, même savant, faute d'une traduction en latin ou en quelque langue moderne. Telles les œuvres d'Évagre de Pont publiées en arménien, les fragments syriaques de Diodore de Tarse ou le commentaire sur saint Jean de Théodore de Mopsueste. Je note à ce propos que son *Traité de l'Incarnation* existe encore en entier en syriaque, au témoignage de Mgr Addaï Scher. On publie, en ces langues, beaucoup d'inédits, d'intérêt médiocre. Il serait à désirer que l'on donnât meilleure place et un tour de faveur aux ouvrages dont l'importance dogmatique est plus considérable. En cette matière, il y aurait, ce me semble, quelque chose à faire de la part des anciens élèves de nos Instituts. Initiés dans une certaine mesure aux langues orientales, ceux qui en ont le goût pourraient avantageusement consacrer leurs loisirs à ces travaux de traduction qui ne nécessitent pas un outillage considérable et rendent pourtant les services les plus précieux. Voici quelques auteurs dont l'étude et l'édition des fragments

ou des œuvres mérite de tenter quelque chercheur : Acace de Césarée, Philo Carpasius, Gélase de Césarée, Théodore d'Héraclée, Eusèbe d'Emèse, Atticus, Sévérien de Gabala. Dans la forêt touffue des pseudépigraphes de saint Athanase, de saint Jean Chrysostome, de saint Basile, il y a encore beaucoup à fouiller. M. Bardenhewer prend soin d'indiquer au passage ces *desiderata* et bien d'autres. Puisse-t-il en échange du service immense qu'il rend en mettant à notre portée, si commodément ordonnés et si agréablement présentés, tant de précieux renseignements, voir se répandre de plus en plus, l'intérêt pour cette magnifique littérature chrétienne de l'âge d'or patristique et se lever à son appel une génération de travailleurs aptes à faire bon emploi de l'excellent instrument qu'il leur offre!

2. La *Synopsis* du Père Doncœur a pour objet de faciliter aux étudiants l'orientation dans le dédale de la littérature chrétienne des cinq premiers siècles. L'idée de ce travail est excellente; elle a été réalisée avec beaucoup d'ingéniosité. Cette synopse, destinée à être suspendue aux murs d'une classe ou d'un cabinet de travail, met sous les yeux les noms des écrivains chrétiens classés par pays et par siècles. Le temps est indiqué seulement par les dates inscrites au haut de chaque bande, de dix en dix ans. Au-dessous sont distribués parallèlement les noms des empereurs et des papes ainsi que les faits principaux de l'histoire du christianisme. Les écrivains profanes, dont le souvenir était intéressant à rappeler, sont signalés. Des teintes diverses permettent de distinguer à première vue les écrivains orthodoxes, les hérétiques, les païens, les époques où sévirent les persécutions. Des lettres, aux deux extrémités des bandes horizontales, servent de repère pour les pays. Des lignes de longueur variable, le long de ces bandes, indiquent la durée de la vie pour chaque écrivain et permettent d'établir facilement les synchronismes. Ce tableau synoptique ayant pour but de faciliter le classement et le souvenir des notions de patrologie déjà acquises sera certainement un auxiliaire précieux et mérite de recevoir excellent accueil dans les séminaires.

A vrai dire, je ne serais pas absolument d'accord avec l'auteur sur le principe même de son travail. Ne visant que les élèves, il écrit *multa de consilio omisimus*. C'est regrettable. L'époque restreinte choisie permettait d'inscrire sur ce tableau les noms de tous les écrivains chrétiens connus. On aurait eu ainsi un instrument de travail précieux, utile même aux maîtres. Les larges espaces vides correspondant aux trois premiers siècles risquent d'induire en erreur et de faire croire que les lettres chrétiennes comptent alors peu d'écrivains, alors qu'au second et au troisième siècle, ils furent assez nombreux. Cela aurait facilité les études comparées par régions ou par siècles et permis de se rendre compte de la richesse des écrivains à un moment donné. Mais même du point de vue restreint où l'auteur

s'est placé, il y a des lacunes indiscutables. On ne relève aucun des noms suivants, cependant représentatifs, et que je cite un peu pêle-mêle : Apollonius, Malchion, Tyconius, Ulphilas, Macaire d'Alexandrie, Evagre d'Antioche, Hegemonios, Polychronios, Eusèbe d'Emèse, Théodore d'Héraclée, Jovinien, Vigilance, Léporius, Marc le Diacre, Gérontius, Philo Carpasius, Falconia Proba, Bacchiarius, Adrianus, Eutherius de Tyane, le *Martyrium Polycarpi* et les actes des martyrs des trois premiers siècles sauf de rares exceptions; parmi les écrivains orientaux, Isaac le Grand, Mesrop, Agathange, Balée. L'omission des écrits du Nouveau Testament est injustifiable, quoique évidemment voulue. Parmi les écrivains étrangers au christianisme, il eût fallu donner une place à Philon, mort après 40, à Apulée, à Philostrate, à Claudien, à Rutilius Namatianus, à Symmaque. Les deux conciles de Laodicée et de Gangres ont été omis. L'index alphabétique fort utile ne mentionne ni Firmicus Maternus, ni l'*Epistola Lugdunensium*, bien qu'ils soient inscrits sur le tableau. Je ne comprends pas l'horreur du P. Doncœur pour les dates. Il n'y en a pas une seule, alors que certaines mentions, celles des conciles ou des édits impériaux, par exemple, les appelaient inévitablement (pour les conciles, l'index supplée, il est vrai). C'est là une erreur pédagogique. On ne saurait trop habituer les élèves à la précision. Sans doute, les tranches décennales facilitent la localisation des faits et des écrivains, mais rien ne vaut les deux ou trois petits chiffres dont auraient pu s'accompagner les noms des empereurs, des papes, de certains écrivains. D'autant plus que le système graphique adopté par le P. Doncœur paraît en définitive entraîner un gros inconvénient. Les noms des auteurs importants ne sont pas le plus souvent placés dans les colonnes qui répondent à l'époque de leur activité littéraire, mais un peu avant. Ce n'est point le nom, mais la longueur de la ligne horizontale qui est alors à consulter. Comme cependant c'est le nom qui frappe le plus les yeux, on risque de prendre l'habitude de placer l'auteur à une époque où il n'écrivait pas encore. Du coup, les bandes verticales perdent beaucoup de leur utilité et l'index, en y renvoyant, laissera dans la mémoire, associé au nom d'un auteur, celui d'une décade à laquelle littérairement il est étranger. Il y aurait eu, ce semble, sans trop surcharger, moyen d'éviter cette fâcheuse équivoque. Ce ne sont pas là des détails secondaires. Le P. Doncœur ne manquerait assurément pas de raisons pour justifier la méthode qui a fixé son choix. L'expérience montrera ce qu'il faut retenir de ces modifications proposées. Elles n'empêchent pas la *Synopsis* d'être, dès maintenant, un très utile complément des manuels de patrologie et d'histoire des premiers siècles chrétiens.

3. La *Patrologie grecque*, de Migne, devait se clore par le tome 162 dont nous savons exactement le contenu grâce à une longue analyse

faite sur épreuves par M. Bonnetty, dans les *Annales de Philosophie chrétienne* (1866). L'incendie détruisit les clichés au moment où l'on allait mettre sous presse. Le volume contenait, avec quelques œuvres (lettres, proverbes, discours) de Michel Apostolis, un appendice renfermant des traités appartenant à des écrivains de toutes les époques, jusqu'au seizième siècle. Il y avait aussi quatre tables générales, dont, sans doute, celles publiées à la fin de la *Patrologie grecque en latin seulement* (tome 81), peuvent donner quelque idée. Tout cela fut irrémédiablement perdu. Depuis, divers essais furent tentés pour suppléer à l'absence de tables générales. Indépendamment du catalogue détaillé des publications de l'abbé Migne, édité par la librairie Garnier, plusieurs index sommaires renfermant la liste alphabétique des auteurs avec l'indication des tomes correspondants ont paru, soit à part, soit dans des ouvrages de consultation comme la *Bibliotheca* de Potthast ou l'*Introductio* de Benigni. Une grande table, en grec, suivant l'ordre des volumes, a été publiée par Mgr Dorotheos Scholarios. Elle n'a pas rendu tous les services désirables. J'espère que la *Table* publiée par MM. Garnier, possesseurs des publications Migne, répondra aux divers *desiderata* et sera accueillie comme un instrument de travail permettant d'utiliser au mieux les richesses accumulées dans les cent soixante et un tomes (166 volumes) de la *Patrologie grecque*. Pour éviter l'encombrement et la complexité, il y a seulement trois tables générales. La première, de quelques colonnes, est la liste , volume par volume, des auteurs contenus dans toute la série. Elle s'achève par quelques renseignements sur le tome 162, lequel, comme on l'a vu, n'a été imprimé qu'en épreuves. On peut ainsi s'orienter sur l'ensemble de la Patrologie. Les deux tables suivantes sont d'étendue beaucoup plus considérable : *table alphabétique* des auteurs, *table méthodique* des ouvrages. Dans la première sont classées, avec l'indication de l'éditeur dont Migne a reproduit le travail, les œuvres de chaque écrivain; les notices, dissertations, tables le concernant, que reproduit Migne, sont indiquées en italique à la fin de chaque article pour qu'il soit facile de les distinguer des œuvres. La table méthodique groupe les ouvrages sous les rubriques générales : Dogmatique, Apologétique, Polémique, Ecriture Sainte, Hagiographie, Liturgie, Morale et Ascétisme, Droit Canon, Histoire, Lettres et Sciences, Poésie. On a multiplié les divisions particulières en tenant partout compte de l'ordre logique. D'ailleurs, un index détaillé à la fin du volume, reproduisant dans le plus grand détail ces divisions et subdivisions, permet de retrouver très facilement la catégorie de traités que l'on peut avoir besoin de consulter. Indépendamment de l'utilisation de la collection Migne, ce catalogue peut être profitable à ceux qu'intéresse une branche quelconque de la science ecclésiastique, en particulier aux professeurs et aux historiens

de la théologie. On se rendra compte, en le parcourant, qu'il a été rédigé spécialement à leur intention.

Pour achever, en appendice, est donné le recueil chronologique des tables disséminées dans la *Patrologie* et qui peuvent rendre de très grands services pour certaines recherches : index analytiques, avantageux à consulter pour les monographies d'histoire des dogmes par exemple; index scriptuaires, malheureusement très peu nombreux, trois seulement, — l'omission des autres est certainement la lacune la plus fâcheuse de la Patrologie de Migne —; index de grécité, index des écrivains cités, fort utiles pour identifier certains fragments ou reconstituer l'héritage littéraire des écrivains peu favorisés par les copistes. Enfin, une liste des principales dissertations modernes d'intérêt général, complétant les indications données à propos de chaque écrivain particulier clôt le volume destiné à donner à la collection elle-même son achèvement définitif.

II. Textes.

1. *Un psautier Judéo-chrétien du premier siècle*, traduit du syriaque par J. Flemming, édité par A. Harnack (tu. 35, 4.) (1), 1910, VII-134 pages. Prix : 4 mk. 50; J. Labourt et P. Batiffol, *Les odes de Salomon*, une œuvre chrétienne des environs de l'an 100-120, traduction française et introduction historique. Paris, Lecoffre, 1911, in-8°, VIII-123 pages. Prix : 5 francs. — **2.** *La Didascalie des douze apôtres*, traduite du syriaque par F. Nau, 2e édition revue et augmentée de la traduction de la *Didaché*, de la *Didascalie de l'apôtre Addaï* et des *Empêchements de mariage pseudo-apostoliques* (ancienne littérature canonique syriaque, fasc. 1). Paris, Lethielleux, 1912, in-8°, XXXII-264 pages. — **3.** *Le papyrus liturgique de Dèr-Balyzeh*, édité par Th. Schermann (tu, 36, 16), 1910, VI-45 pages. Prix : 1 mk. 50; *Liturgies grecques*, traduction par R. Storf, introductions par Th. Schermann; Palladius, *Vie des Saints Pères;* Gerontius, *Vie de sainte Mélanie la Jeune*, traduction par St. Krottenthaler (Bibliothèque des Pères de l'Eglise, V.) Kempten, Kösel, 1912, in-12, relié toile. Prix : 3 mk. 50. — **4.** S. Irénée, *Adversus haereses*, l. IV-V, en arménien, par Karapet, Ter-Mekerttschian et Ervand Ter-Minassiantz (tu, 35, 2), 1910, VIII-264 pages. Prix : 10 marks; *Adversus hæreses*, traduction allemande par E. Klebba; *Démonstration de la Prédication apostolique, id.* par S. Weber (Bibliothèque des Pères de l'Eglise, III-IV), Kempten, Kösel, 1912. — **5.** Hippolyte, *Les bénédictions de Jacob*, texte grec édité par C. Diobouniotis et M. Beïs; *Commentaire de*

(1) TU = Collection *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Altchristlichen Literatur;* tous les volumes signalés sont en allemand. Leipzig, Hinrichs, éditeur, in-8.

Daniel, variantes et fragments par C. Diobouniotis (tu, 38, 1), 1911, iv-60 pages. Prix : 2 mk. 50. — **6.** Origène, Scolies sur l'Apocalypse, par Diobouniotis et Harnack (tu, 38, 3), 1911, iv-88 pages. — **7.** Origène, Eustathe d'Antioche, Grégoire de Nysse, *Sur la pythonisse d'Endor*, édition Klostermann (Kleine Texte, n° 83), Bonn, Marcus et Weber, 1912, in-12, 70 pages. Prix : 1 mk. 60. — **8.** [Porphyre] *Critique du Nouveau Testament* par un philosophe grec du troisième siècle, d'après l'*Apocriticus* de Macarius Magnes, texte et étude par A. Harnack (tu, 37, 4), 1911, iv-150 pages. Prix : 5 marks. — **9.** Denys l'Aréopagite, Grégoire le Thaumaturge; Méthode d'Olympe, traduction allemande par le P. Stilgmayr, Dom Bourier, Fendt (Bibliothèque des Pères de l'Eglise, II), Kempten, Kösel, 1911. — **10.** Eusèbe, *Chronique* (traduction allemande de la version arménienne par J. Karst (édition du *Corpus* de Berlin, t. 20; Œuvres d'Eusèbe, t. 5). Leipzig, Hinrichs, 1911, in-8°, lvi-320 pages. Prix : 15 marks. *Ecrits sur Constantin*, notes critiques par J. Heikel (tu, 36, 4), 1911, 100 pages. Prix : 3 mk. 50. — **11.** S. Epiphane, *Ancorat et Panarion*, la tradition manuscrite, par K. Holl (tu, 36, 2), 1910, iv-98 pages. Prix : 3 marks. — **12.** Augustinus, *Scripta contra Donatistas* recensuit M. Petschenig; Pseudo-Augustinus, *Quæstiones veteris et novi Testamenti*, recensuit A. Souter (*Corpus Scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, volumes li-iii et l). Vienne, Tempsky, 1908-1910. — **13.** S. Cyrille d'Alexandrie, *Les homélies sur saint Luc*, étude exégétique par A. Rücker. Breslau, Gœrlich et Coch, 1911, in-8°, 10 pages. Prix 3 mk. 20. — **14.** S. Isidore de Péluse. *Quarante-neuf lettres;* édition critique de l'ancienne version latine contenue dans deux manuscrits du Concile d'Ephèse, par R. Aigrain. Paris, Picard, 1911, 95 pages. — **15.** E. von Dobschütz, *Le décret gélasien de libris recipiendis et non recipiendis*, texte critique et recherches (tu, 38, 4), 1912, vi-362 pages. Prix : 13 mk. 50. — **16.** *Actes des martyrs d'Edesse*, les saints Gurias, Samonas et Abib, par O. von Gebhardt et E. von Dobschütz (tu, 37, 2), 1911, lxviii-264 pages. Prix : 12 marks. — **17.** *Essai sur la Chaîne de l'octateuque*, avec une édition des Commentaires de Diodore de Tarse, qui s'y trouvent contenus, par J. Deconinck (Bibliothèque de l'Ecole des Hautes-Etudes, fasc. 195). Paris, Champion, 1912, 175 pages. — **18.** R. Aigrain, *Manuel d'Epigraphie chrétienne*. I. *Inscriptions latines*. (Collection : *Choix de Textes pour servir à l'étude des Sciences ecclésiastiques*, dans *Science et Religion* : 653-54). Paris, Bloud, 1912, in-12, 126 pages.

1. La découverte et la publication des *Odes de Salomon*, par M. Rendel Harris, en 1909, reste le fait le plus sensationnel de l'ancienne littérature chrétienne, en ces dernières années. Il n'est pas étonnant que cette quarantaine de petits poèmes, d'étendue assez inégale mais d'inspiration identique, d'un christianisme si éloigné à première vue, par

son symbolisme, du christianisme historique, ait suscité et suscite encore de nombreuses études d'ensemble ou de détail qui, peu à peu, font la lumière sur des points précis et amènent à corriger certaines vues trop hâtives ou trop absolues. La plus importante, parce qu'elle a donné l'ébranlement à toutes les autres, après la publication *princeps* de M. Harris est celle publiée par M. Harnack, en guise d'introduction et de commentaire à la traduction des *Odes* qu'il avait demandée à son collègue, M. Flemming (1). M. H. tient par l'origine juive de la plupart de ces poèmes, avec interpolations chrétiennes, les unes très distinctes, les autres moins sûres. Cette assertion qui est, généralement et à bon droit, rejetée à l'heure actuelle, domine malheureusement et pénètre tout son exposé. Néanmoins, pour une foule de détails, l'ouvrage garde une certaine utilité, on peut y trouver de bons renseignements et des suggestions qui orientent les recherches.

C'est par un mérite du même genre que se recommande l'importante publication due à la collaboration de M. Labourt et de Mgr Batiffol. Tandis que le premier s'appliquait à traduire en français ces textes obscurs avec toutes les ressources de la philologie comparée et en tenant compte des travaux déjà publiés, travail aussi ingrat pour l'auteur que profitable pour nous, Mgr Batiffol s'est chargé du commentaire historique et théologique. Prenant nettement position contre M. Harnack sur l'origine purement chrétienne et unique de ces poèmes, Mgr Batiffol s'attache à mettre fortement en relief deux thèses auxquelles d'autres écrivains ont fait écho : l'attribution fictive, mais voulue, à Salomon, de chaque poème du recueil et le docétisme de son auteur réel. Ces vues sont développées avec beaucoup d'ingéniosité. Dans ces pages suggestives on retrouvera la manière où excelle Mgr Batiffol, les enquêtes de détails faites de traits menus s'accumulant, de manière à prendre une consistance, cet art de profiter des moindres suggestions et de recueillir, dans les travaux les plus divers, le passage caractéristique qu'il s'approprie, soit pour écarter une opinion, soit pour fortifier sa propre synthèse. J'ai le regret d'avouer que je ne suis pas encore convaincu. Le brillant exposé, si plausible qu'il soit, ne semble pas tenir compte de tous les éléments du problème. La fiction salomonique ne paraît pas jouer le rôle capital décrit par Mgr B. et faire l'unité de ces poèmes. On explique difficilement, dans cette hypothèse, que tout soit mis au passé et qu'il y ait des allusions si claires à l'œuvre déjà existante du christianisme. Plusieurs des indices positifs n'ont qu'une convenance assez vague avec le Salomon historique ou celui des pseudépigraphes sapientiaux. Mgr B. semble, d'ailleurs, s'en être aperçu lui-même puisque, tout en ramenant souvent l'intervention de ce Salomon posthume, il se hâte

(1) *Ein Jüd-Christl. Psalmbuch aus dem ersten Jahrhundert.*

d'ajouter qu'il est le type, soit de l'âme juste, soit du Christ. De même, pour le docétisme. Certains arguments reposent sur une interprétation du texte qui ne s'impose pas; ils le modifient ou en exagèrent la force. On est beaucoup plus frappé, à mon sens, de la part faite par l'auteur aux termes et aux symboles qui, d'une manière ou de l'autre, ramènent à la *gnose* et, de l'enthousiasme avec lequel il la célèbre. Quoi qu'il en soit, par cette publication, Mgr Batiffol, a rendu un service de plus à la cause de l'ancienne littérature chrétienne qui lui est déjà si redevable.

2. Monsieur l'abbé Nau avait publié, il y a dix ans, la traduction française de la *Didascalie*. Cette nouvelle édition profite, soit des textes, soit des traductions, soit des écrits similaires qui ont paru depuis lors. Il la fait précéder de la *Didaché* et l'accompagne de deux autres pièces du même genre, la *Didascalie d'Addaï* et les *Canons sur les empêchements de mariage*. Une longue introduction étudie les pseudépigraphes de même nature que la Didascalie et leurs rapports avec elle, ses sources et son origine. A la table des citations qui existait déjà dans la première édition, M. Nau joint une table alphabétique des matières. Elle rend très facile l'utilisation de ce volume. En note sont groupées les références, en particulier les citations de recueils similaires, les variantes empruntées à l'ancienne version latine et à l'adaptation postérieure des *Constitutions apostoliques* et du Fétha Nagast éthiopien. L'on pourra ainsi profiter au mieux de ce recueil ancien d'exhortations morales et de prescriptions disciplinaires dont M. Nau fixe l'origine au troisième siècle après Jésus-Christ, en Mésopotamie, où un évêque l'aurait composé.

3. L'opuscule de M. Schermann (1) est une étude approfondie et une reconstitution minutieusement motivée du papyrus liturgique publié par Dom de Puniet, dans le compte rendu du Congrès eucharistique de Londres (1908). M. Schermann rétablit d'abord l'ordre exact des pages et commente chacune des portions du texte ainsi retrouvé. La dissertation, par ses multiples comparaisons avec ce qui nous est déjà connu des liturgies primitives, mérite d'être attentivement étudiée et ne saurait être effleurée en quelques lignes. L'auteur lui-même a pris soin d'en faciliter la lecture par un résumé très détaillé.

C'est aussi de liturgie que s'occupe la première partie du plus récent volume de la *Bibliothèque* allemande *des Pères de l'Eglise* (2). Elle contient la traduction, par M. Storf, des pièces les plus impor-

(1) *Der liturgische Papyrus von Dêr-Balyzeh.*
(2) *Griechische Liturgien, Leben der hl. Väter von Palladius, Leben der hl. Melania von Gerontius.*

tantes de la liturgie grecque. M. Schermann s'est chargé des introductions et de l'ordonnance générale de la publication. C'est là un genre de collaboration dont, en France, la collection des *Textes et documents* offre aussi d'heureux exemples et qui assure de tout point la valeur de l'ouvrage. M. Schermann a voulu donner une idée du développement historique de la liturgie orientale. Une première dissertation fait connaître, dans leurs grandes lignes, les diverses étapes de cette évolution depuis les premiers documents liturgiques contenus dans le Nouveau Testament jusqu'à la constitution des textes dits *Liturgie de saint Jean Chrysostome*, de *saint Basile*, etc. Comme dans toutes les dissertations postérieures de ce recueil, une abondante bibliographie renvoie aux travaux de détail. Par raison d'esthétique, sans doute, on a adopté le procédé fort incommode d'agglomérer toutes ces indications à la fin. Ces idées générales, M. Schermann a l'occasion de les reprendre dans le détail et de les préciser à propos des divers documents dont M. Storf publie *in extenso* la traduction : Huitième livre des Constitutions apostoliques (partie liturgique) et liturgie de saint Jacques pour les origines syriaques; eucologe de Sérapion et liturgie de saint Marc pour l'Egypte, liturgie de saint Chrysostome, de saint Basile et messe des présanctifiés pour l'épanouissement de la période Byzantine et les temps actuels. Les diverses introductions particulières à chacune de ces pièces sont complétées par un appendice qui achève l'exposé historique. Il fait connaître en détail les diverses cérémonies de l'office actuel, les instruments, les vêtements, les livres et le vocabulaire liturgiques, l'architecture sacrée. Les lecteurs peu familiarisés avec ces notions feront bien de commencer par cette appendice la lecture de l'ouvrage lui-même. Elle leur sera beaucoup plus agréable.

M. Krottenthaler publie dans la seconde partie du volume deux documents intéressant l'histoire de l'ascétisme : l'*Histoire lausiaque* de Palladius et la *Vie de sainte Mélanie la Jeune*. Des notes assez nombreuses complètent au bas des pages la traduction. M. Goyau a, dans son volume sur sainte Mélanie, tiré le meilleur parti de l'œuvre de Gérontius et des doctes travaux du Cardinal Rampolla. Les textes grec et latin — on n'est pas d'accord sur la langue de l'original — n'étant pas très accessibles, cette traduction allemande vulgarisera un document hagiographique du plus haut intérêt (1).

4. Dans la préface de leur édition du traité de saint Irénée sur la prédication apostolique, les éditeurs arméniens avaient parlé d'une traduction de l'*Adversus hæreses* contenue dans le même manuscrit. Ils la publient aujourd'hui avec quelques pages de préface dues

(1) Une édition avec traduction française de Palladius (*Histoire Lausiaque*) a paru cette année. Elle n'est point parvenue au *Bulletin*.

au Dr Erwand Ter-Minassiantz, où sont donnés quelques détails sur le manuscrit (du XIIIe siècle), la date de la traduction (VII-VIIIe siècle?), la langue de l'original. Sur ce point, il penche maintenant pour le grec, comme d'ailleurs le Dr S. Weber. On aurait aimé quelques détails sur les rapports entre cette traduction et la traduction latine. Les notes au bas des pages n'y font que très rarement allusion, en particulier à la fin de l'ouvrage, pour signaler une longue phrase absente du texte latin. Cette traduction ne contient malheureusement que les deux derniers livres.

La *Bibliothèque des Pères de l'Eglise*, déjà signalée, consacre deux volumes à saint Irénée. La traduction de l'*Adversus hæreses* est due à M. Klebba, connu par une étude sur l'anthropologie de l'évêque de Lyon. Une courte préface rappelle le contenu, le but, la méthode de cet ouvrage. Il est inutile de souligner l'intérêt que présente cette traduction pour l'étude d'un texte aussi difficile, par endroits, que celui de l'*Adversus hæreses*. M. S. Weber traduit à nouveau la version arménienne du traité sur la *Démonstration de la prédication apostolique*. La langue arménienne est familière à l'auteur de l'*Eglise catholique en Arménie;* il a pu, par suite, améliorer l'œuvre des premiers traducteurs et, en attendant une version latine projetée de ce texte si intéressant, c'est à celle de M. Weber qu'il faudra désormais recourir. L'introduction est destinée à justifier les vues fort justes du traducteur sur la nature de ce traité. Elles satisferont pleinement ceux qui avaient trouvé paradoxales les paroles par lesquelles M. Harnack, d'ailleurs si sympathique à cet inédit, avait voulu en caractériser l'intérêt. « A Lyon, à la fin du second siècle, la chrétienté est ainsi élevée et dirigée : l'élément hiérarchique et l'élément cérémoniel sont totalement absents. Ce dernier est même expressément rejeté. Tout reste dans la sphère de l'Esprit, de la vérité, du sentiment, du fait chrétien; l'autorité de l'Eglise et la tradition ne jouent aucun rôle, la preuve biblique suffit. L'élément sacramentel, qui n'est point absent, reste cependant à l'arrière-plan. » Assurément la pensée de saint Irénée aurait subi une puissante évolution du traité contre les hérésies où il se fait le défenseur de la Tradition au livre de la *Démonstration!* M. Weber rétablit sans peine le caractère de ce dernier ouvrage. Loin d'y voir un exposé complet de la foi chrétienne, minimisée d'ailleurs et volatilisée dans le sens de la « *Religion de l'Esprit* », il faut se contenter et c'est déjà d'un très grand intérêt, d'y étudier un essai d'une démonstration rationnelle du christianisme, principalement fondée sur la réalisation des prophéties. L'auteur proteste qu'il n'entend pas épuiser son sujet, mais donner seulement le goût d'élargir l'application des principes qu'il pose. Cette conception beaucoup plus juste du but poursuivi par saint Irénée amène M. Weber à remanier l'analyse de l'opuscule.

5. Les articles publiés ici-même par le P. H. Moretus ont montré la prédilection des anciens exégètes latins pour les bénédictions de Jacob mourant. Il en était de même du monde grec. La plupart des applications typiques de ces passages remontent au premier commentaire, celui d'Hippolyte. Il n'était connu, jusqu'ici, que par une version géorgienne dont M. Bonwetsch avait publié, en 1904, une traduction allemande. La même année, M. Berendts émettait la conjecture que le texte original était conservé dans un manuscrit du monastère de la Transfiguration de Météora en Thessalie. L'*incipit* était, en effet, identique. Il avait vu juste. MM. Diobouniotis et Beïs publient ce texte grec, qui, dans le manuscrit, est attribué à saint Irénée (1). En attendant l'édition définitive retardée par la nécessité de profiter d'une version arménienne encore inédite et d'une mise en œuvre de toutes les autres sources directes ou indirectes, ce travail mérite bon accueil. La version géorgienne, en effet, dérive de l'arménien et n'a été mise à notre portée en langue allemande que par l'intermédiaire d'une traduction russe! L'introduction décrit en détail le manuscrit qui date du dixième siècle et contient, avec quelques traités de divers auteurs, des passages importants du commentaire d'Hippolyte sur Daniel. Dans un appendice M. Diobouniotis transcrit les fragments inédits et collationne les passages déjà publiés dans un volume du Corpus de Berlin.

6. Les dernières pages de ce manuscrit contiennent, avec le texte de l'Apocalypse, trente-neuf ou plutôt quarante scolies anonymes qui le commentent. Faute de place le copiste s'est arrêté au v. 5 du Chapitre XIV. M. Diobouniotis, les ayant transcrites, communiqua sa trouvaille à M. Harnack qui compléta le travail d'édition et accompagna le tout d'un commentaire (2). Il crut pouvoir attribuer l'ensemble à Origène, sauf un long passage (fg. 38), et quelques lignes (fg. 39) dus à saint Irénée. Cette thèse ne semble pas pouvoir être admise. Déjà l'on a identifié certain de ces fragments et il est probable que la part à attribuer à Origène sera encore diminuée. La publication garde cependant son intérêt, en ajoutant à nos connaissances patristiques. On consultera avec fruit, pour un complément au travail méritoire des deux éditeurs, le compte rendu de M. Diekamp dans la *Theologische Revue* (1912, n° 2) et un article de M. Turner dans le *Journal of Theological Studies* (avril 1912). La correction la plus heureuse est celle qui restitue comme scolie du commentateur, un passage où M. Harnack avait vu à tort l'expression enthousiaste d'un lecteur pour la science d'Origène. Ce texte mérite, par suite, de prendre rang après le vingt-quatrième fragment au lieu d'être relégué en

(1) *Hippolyts Schrift über die Segnungen Jakobs.*
(2) *Der Scholien-Kommentar des Origenes zur Apocalypse Johannis, nebst einem Stück aus Irenäus.*

note et ne peut plus être invoqué comme argument extrinsèque en faveur de la paternité origénienne de ces extraits.

7. L'épisode de la pythonisse d'Endor était l'un des problèmes les plus discutés de l'ancienne exégèse. Déjà dans les manuscrits on trouve réunies les trois principales dissertations sur ce sujet : l'homélie d'Origène qui tient pour une apparition réelle de Samuel; le traité de saint Eustathe d'Antioche, en réponse à cette homélie, où est soutenue la thèse d'une apparition illusoire due aux maléfices de la sorcière; la lettre de saint Grégoire de Nysse pour qui, aussi, l'apparition n'a été qu'une fantasmagorie diabolique. A l'occasion de ce récit, les trois auteurs touchent à des considérations générales sur l'exégèse qui conservent beaucoup d'intérêt. M. Klostermann réédite ces textes (1), d'après le seul manuscrit digne d'attention (*Monacensis gr.* 331 du x^e^ siècle = M.) Au bas des pages sont indiquées les références scripturaires et les notes critiques. Un appendice donne un certain nombre de leçons orthographiques sans intérêt pour la constitution du texte. L'opuscule est surtout utile à cause de la réédition du traité d'Eustathe qui est, avec une homélie contestée, le seul témoignage considérable qui nous reste de sa féconde activité littéraire. Le grand intérêt théologique et exégétique de son travail ne peut, d'ailleurs, nous faire absolument oublier le ton partout plein de « hauteur et de mépris » dont il use vis-à-vis d'Origène, en une question, sur laquelle, écrivait Dom Ceillier, « l'Eglise n'a pas prononcé et qui partage, encore aujourd'hui, les savants. »

8. A plusieurs reprises on avait exprimé l'idée que le philosophe dont Macarius Magnès dans l'*Apocriticus* rapporte et résout les objections scripturaires était Porphyre. M. Harnack cherche à en donner une démonstration définitive. Après avoir rappelé les détails essentiels sur l'œuvre de Macarius, il en détache les passages qui reproduisent les objections et en donne une édition nouvelle accompagnée d'une traduction allemande (2). Il s'applique ensuite, par une minutieuse confrontation du contenu de ces textes avec ce qui nous reste de Porphyre, à rétablir l'étroite parenté ou mieux l'identité de pensée et de style. Cependant, il conclut que l'on n'a point affaire à des extraits du grand ouvrage contre les chrétiens, mais seulement à un abrégé plus ou moins remanié. Comme dans les ouvrages de M. Harnack, on retrouve ici nombre de remarques très justes et aussi des assertions plus hasardées. La démonstration est, d'ailleurs, conduite avec beaucoup de rigueur. Elle donne à sa thèse une très grande pro-

(1) *Ueber die Hexe von Endor.*
(2) *Kritik des Neuen Testaments von einem griechischen Philosophen des 3 Jahrhunderts.*

babilité. Il reste cependant des objections. L'on ne peut, en tout cas, que s'associer au vœu final de voir recueillir tout ce qui reste de Porphyre en une édition critique.

9. Le second volume de la *Bibliothèque* allemande *des Pères de l'Eglise*, unit à la traduction de deux ouvrages de Denys l'Aréopagite, celle du *Banquet* de S. Méthode et des œuvres authentiques de S. Grégoire le Thaumaturge (1). Un bénédictin d'Augsbourg, Dom Bourier, traduit le *Remerciement à Origène*, la *Profession de foi* et l'*Epître canonique* dus à ce dernier, après avoir rappelé en quelques pages le peu que l'on sait de sa vie et l'intérêt toujours actuel du brillant discours où l'élève d'Origène résume ses impressions au moment de quitter l'école de Césarée. On lira avec profit l'introduction consacrée par M. Fendt au *Banquet* de S. Méthode. Il y caractérise très heureusement la portée de cette œuvre étrange qui est, bien plus encore que l'éloge de la virginité, celui de l'Idéalisme chrétien pour qui l'union avec le Christ, par la pureté de la vie et le détachement du sensible, est le but par excellence de notre vie terrestre. Chemin faisant et tout en résumant le contenu de chaque discours, il signale et explique, non sans une tendance quelque peu apologétique, les singularités de l'enseignement théologique de S. Méthode. Ces pages exciteront certainement à relire ce traité où, malgré des exagérations de détail et une certaine intempérance d'exégèse typologique (M. Fendt dit à tort allégorique), le sentiment chrétien le plus pur peut trouver aujourd'hui encore à se raviver.

La majeure partie du volume est prise par la traduction de la *Hiérarchie céleste* et de la *Hiérarchie ecclésiastique* qui se réclament de Denys l'Aréopagite. Le R. P. Stilgmayr était l'homme le mieux qualifié pour la donner puisqu'avec M. H. Koch, il a l'honneur d'avoir donné le coup de grâce à la thèse absurde de l'authenticité. Il relève avec raison les qualités de la traduction de Mgr Darboy; cependant le lecteur français utilisera avec profit cette traduction allemande de livres écrits dans un style consciemment obscur et tourmenté. Des notes assez multipliées éclairent les allusions, soulignent les emprunts faits aux Pères de l'Eglise ou aux philosophes, justifient la leçon adoptée. La préface résume avec maîtrise ce qu'il faut savoir des conclusions définitivement acquises sur la personne, l'œuvre et la doctrine du faux Denys. Ces ouvrages qui s'inspirent si largement des écrits du néoplatonicien Proclus sont l'œuvre d'un auteur inconnu. Il écrivait à la fin du cinquième et au début du sixième siècle. Le P. Stigmayr le range parmi les tenants de la doctrine formulée par l'*Hénotique*. Cela explique pourquoi son patronage a pu être invoqué tour à tour par les monophysites et par les catholiques. L'histoire

(1) *Dionysius, Methodius, Gregorius Thaumaturgus.*

de la controverse sur l'authenticité est bien instructive. Elle montre à merveille les inconvénients qu'il y a à vouloir traiter par le sentiment des questions de fait où, seule, la voix des témoignages authentiques mérite d'être entendue.

10. La version arménienne de la Chronique d'Eusèbe doit son importance à ce que seule elle nous donne dans son intégrité l'œuvre primitive. L'édition qu'en donne M. Karst a pour objet de préparer la publication de la Chronique elle-même, dans la mesure où on peut la reconstituer (1). La préface expose les raisons pour lesquelles l'allemand a été préféré au latin et fait connaître les principes suivis. On y trouvera d'abondants détails sur les éditions antérieures et les sources de la version arménienne. Indépendamment de la traduction allemande, accompagnée au bas des pages de notes critiques, un très copieux appendice justifie les leçons adoptées et complète les détails d'ordre philologique. L'ouvrage se termine par un index des noms propres. L'ensemble témoigne d'un labeur considérable et le volume peut être considéré comme l'un des mieux réussis du *Corpus* des Pères grecs anténicéens.

La brochure de M. Heikel est un supplément à l'édition de la *Vita Constantini* et annexes, donnée dans le *Corpus* (2). Elle comprend soit des corrections textuelles empruntées à des manuscrits nouveaux ou plus complètement collationnés, soit des dissertations sur certaines questions d'authenticité. La plus importante est celle qui concerne l'origine de l'*Oratio ad sanctorum coetum*. M. Heikel repousse énergiquement l'attribution à Constantin, sous quelque forme que ce soit, et, par un examen détaillé, prouve qu'il faut n'y voir qu'une declamation d'école. Quant à l'éloge de Constantin, il applique l'expression *Basilicos* à la première partie et non pas à la deuxième qui, d'après lui, n'est qu'un appendice faisant corps avec la *Laus*, non un ouvrage séparé. L'étude lexicographique des titres de chapitres dans la *Vita*, où il découvre des termes d'attestation byzantine, étrangers au vocabulaire du quatrième siècle, lui fait conclure que ces titres ne sont point d'Eusèbe.

11. Quiconque a dû recourir au texte de S. Epiphane sait combien la lecture en est épineuse. M. K. Holl qui prépare pour le *Corpus* de Berlin, une édition du *Panarium*, décharge en partie l'auteur des reproches qu'on lui adressait (3). S'il reste responsable de multiples répétitions et d'un certain désordre dans l'exposition, il faut reconnaître que son œuvre a été plusieurs fois systématiquement altérée, sous pré-

(1) *Eusebius. Die Chronik aus dem Armenischen.*
(2) *Kritische Beiträge zu den Constantin Schriften des Eusebius.*
(3) *Die handschriftliche Überlieferung des Epiphanius.*

texte de purisme. De l'étude très bien conduite et très approfondie des manuscrits faite par M. Holl, il résulte qu'ils se ramènent tous à un type représenté par le Vat. 503 (V) du neuvième siècle, lequel porte déjà en lui la trace des multiples remaniements de l'œuvre primitive. Au début, M. Holl passe rapidement en revue les éditions jusqu'ici publiées et, en quelques pages de l'appendice, il démontre l'inauthenticité de l'*Anacephalaeosis*. Je signale en passant la publication de deux lettres inédites de Petau (p. 6-9), communiquées par Mgr Mercati et la mention (p. 57) de deux homélies inconnues de S. J. Chrysostome (deuxième et troisième fragment). Du moins leur *incipit* n'est point donné dans la liste reproduite au tome 64 de Migne.

12. Les précédentes chroniques de l'ancienne littérature chrétienne ont analysé les volumes récemment parus du *Corpus Scriptorum ecclesiasticorum latinorum*. La maladie de deux de nos collaborateurs les a empêchés de présenter, en leur temps, aux lecteurs du *Bulletin*, quatre volumes antérieurs assez importants. Trois d'entre eux constituent comme une somme des écrits de S. Augustin contre le Donatisme (vol. LI-III). L'éditeur, M. Petschenig, à propos de chacun des traités, donne brièvement dans la préface quelques détails sur son contenu et les circonstances où il a été publié, puis renseigne sur les manuscrits utilisés; chaque traité a son apparat critique particulier. A la fin de chaque volume est un index des citations (Ecriture et auteurs divers); la table des noms propres et des sujets, celle de la latinité, communes à l'ensemble des traités occupent la fin du troisième volume.

Le volume L a été plus apprécié encore des fervents de la littérature chrétienne. Il contient l'édition princeps, peut-on dire, d'une des œuvres les plus intéressantes du quatrième siècle latin, les *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti* rattachées désormais à l'énigmatique *Ambrosiaster*. Cet ouvrage fait connaître un spécimen fort curieux de l'apologétique et de l'exégèse préhiéronymiennes. M. Souter, familier de cette littérature, a admirablement débrouillé tout ce qui a trait à l'édition critique. Ils distingue deux recensions dues probablement à l'auteur lui-même, pour ne rien dire d'une troisième, postérieure et beaucoup moins riche. L'édition comprenant cent cinquante questions lui paraît la plus ancienne; l'auteur aurait repris son œuvre pour y intercaler, en élaguant certaines questions d'importance et d'étendue secondaires, des développements nouveaux plus considérables. Après avoir, dans les prolégomènes, donné quelques spécimens de ces différences de rédaction, M. Souter édite la recension revue et corrigée par l'auteur. Un appendice donne les questions de l'édition primitive qui ont disparu de la seconde. Un index des citations et de la latinité termine ce volume. On trouvera brièvement traitées dans les prolégomènes, outre les indications concernant les manuscrits, les

questions d'auteur, de date et d'utilisation par les écrivains postérieurs. Lorsque l'on possédera une édition aussi parfaite des commentaires sur S. Paul du même auteur, l'œuvre littéraire d'un des écrivains latins les plus originaux du quatrième siècle sera pleinement mise en lumière.

13. La dissertation de M. l'abbé Rücker, de Breslau, mérite d'être signalée comme un modèle pour les travaux de ce genre, par ses qualités de brièveté, de plénitude, de clarté (1). L'auteur traite à fond le sujet. Le texte primitif des homélies de S. Cyrille d'Alexandrie sur l'Evangile de S. Luc ne nous est plus connu que par trois sermons et des fragments tirés des chaînes dans Mai; encore Mai a-t-il accueilli nombre d'extraits qu'une confrontation des divers recueils où il a puisé fait restituer à d'autres œuvres. En revanche, sauf quelques homélies perdues, l'ouvrage entier a été conservé en syriaque. Grâce à un manuscrit Sachau, M. Rücker peut même, en appendice, compléter l'édition qu'en a donnée Payne-Smith. Une étude fort bien conduite établit le rapport des différentes chaînes entre elles et avec la version syriaque. Il en résulte que celle-ci a conservé plus fidèlement le texte authentique de Cyrille. M. Rücker dresse le tableau détaillé de ce qui, dans l'œuvre actuellement éditée, appartient sûrement à S. Cyrille. Des recherches dans les manuscrits resteraient à faire pour compléter ce travail déjà fort précieux. La date du commentaire, grâce aux allusions à Nestorius, doit être fixée après les premières controverses, peut-être même après la publication des *Anathématismes*.

Quant au contenu, on lira avec intérêt les détails que M. Rücker a relevés sur le texte scripturaire utilisé par S. Cyrille, tel que le suppose la version syriaque, beaucoup plus sûre que les fragments. Le traducteur syriaque a travaillé directement sur le grec, mais avec des réminiscences assez fréquentes de l'Héracléenne. S. Cyrille utilisait le texte courant à Alexandrie. Quelques particularités sont relevées à titre d'exemple et de renseignements. La valeur exégétique des homélies est accessoire, car S. Cyrille s'attarde de préférence aux considérations dogmatiques ou aux applications morales. On y retrouve les principes communs à l'exégèse alexandrine mais avec un certain tempérament : application typique de l'Ancien Testament ombre et figure du Nouveau, hostilité manifeste pour les Juifs volontairement sourds à l'appel divin; pour le Nouveau Testament, souci plus marqué de l'exégèse littérale; quelques citations sur la nature des paraboles sont caractéristiques. Volontiers, pour expliquer le sens d'une parole du Maître, Cyrille recourt aux circonstances où elle fut prononcée et s'attarde à les décrire. La comparaison avec les passages parallèles, l'*économie* ou attitude condescendante du Christ, lui servent aussi.

(1) *Die Lukas-Homilien des hl. Cyrill von Alexandrien.*

Assez rarement il fait allusion aux explications données par d'autres; quelquefois cependant, comme pour l'histoire de l'enfant prodigue, il prend position très nettement. Un certain nombre de passages tels que les interprète S. Cyrille éclairent ces principes généraux et en montrent l'application. Une table des citations scripturaires achève de donner sa pleine valeur à cette courte brochure.

14. La compilation à laquelle Baluze a donné le nom de *Synodicon adversus tragoediam Irenaei*, renfermait quarante-neuf lettres de S. Isidore de Péluse. Elles furent omises par le premier éditeur et incomplètement publiées par Mansi. La *Bibliotheca Casinensis* a, depuis, comblé cette lacune. M. l'abbé Aigrain a estimé avec raison qu'elles méritaient une édition définitive et s'est acquitté de cette tâche avec beaucoup de soin. Il a collationné les deux manuscrits connus du *Synodicon*, *le Vaticanus lat.* 1319, et le *Casinensis* 2, comparé leur texte avec celui que donnent les premiers éditeurs et l'édition grecque de Poussines (et non Possin), annoté sobrement le tout. Une introduction bien informée, écrite avec netteté et précision, met le lecteur au courant de ce qu'il est nécessaire de savoir sur l'origine du texte comme sur son auteur. La version a été faite sur un manuscrit du monastère des Acémètes et pourrait être, d'après Mgr Mercati, l'œuvre du diacre Rusticus. Le texte grec serait celui de divers manuscrits qui auraient la même provenance.

15. Peu de documents ecclésiastiques auront eu la chance du *Decretum Gelasianum*. La monographie que vient de lui consacrer M. von Dobschütz est exhaustive et c'est à bon droit qu'il peut espérer avoir fait œuvre définitive, quels que soient les compléments de détail dont son travail pourra être l'objet. Reproduit douze fois dans les divers volumes de la Patrologie latine de Migne, pour ne rien dire d'autres éditions soigneusement énumérées par M. v. D., ce texte n'avait pourtant jamais été l'objet d'un travail critique approfondi. Il se présente sous deux formes plus ou moins complètes rattachées au nom des papes Damase et Gélase. A l'aide des collections canoniques mais surtout en compulsant la tradition directe dans plus de quatre-vingts manuscrits, M. v. D. établit un texte définitif et offrant toutes garanties. Après avoir donné une première fois ce texte critique avec, en note, les modifications propres à la forme gélasienne, il le reprend et le justifie en détail par l'indication des multiples variantes. Trois pièces apparentées sont données en appendice : la paraphrase d'un pseudo-Isidore *De numeris*, un fragment publié par J. Petit, tiré de la *Collectio Herovalliana* et la *Praefatio Nicaena*. On remarquera la multiplicité des titres donnés au *Décret* dans les divers manuscrits;

(1) *Das Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis.*

cette variété se retrouve pour la finale. Quelques gloses sont aussi recueillies. L'édition du texte est complétée par un relevé de toutes les particularités se rapportant à la forme du document : numération, orthographe, lexicologie, syntaxe, style, etc. Le lecteur possède ainsi tous les éléments d'appréciation et la justification du texte adopté.

M. von Dobschütz ne s'est point contenté de ce labeur déjà si utile et si fécond en résultats. Il a voulu nous mettre en mains un commentaire complet du décret lui-même et dire son mot sur les problèmes de critique littéraire qui se posent. Dans sa teneur complète, le vieux document contient : 1. Les déclarations d'un soi-disant concile de Rome tenu sous Damase concernant l'Esprit septiforme, les noms du Christ, la procession du Saint-Esprit; 2. Une liste des livres scripturaires canoniques; 3. Une déclaration sur la primauté romaine; 4. Une liste d'ouvrages ecclésiastiques dont la lecture est permise; 5. Une liste d'ouvrages dont la lecture est défendue (Apocryphes). La forme gélasienne du document ne contient pas les deux premières parties. Pour donner à ses conclusions une base solide, M. v. Dobschütz étudie d'abord minutieusement les manuscrits, les collections canoniques, les citations; il caractérise brièvement les éditions antérieures, toutes insuffisantes, on le sait. Une seconde dissertation commente le contenu du décret, ligne par ligne. Elle met en lumière l'unité du tout et l'impossibilité de s'arrêter à la solution souvent adoptée jusqu'ici : l'attribution de certaines parties à Damase et de certaines autres à Gélase ou à Hormisdas. De même pour les interpolations, elles sont exclues par l'étude très ample de la tradition manuscrite. Je n'ai pas besoin d'attirer l'attention sur la multitude des renseignements condensés dans les cent et quelques pages de cette seconde partie. En ce qui concerne les nombreux auteurs nommés par le *Décret*, M. v. D. met en pleine lumière l'influence exercée par les écrits de S. Jérôme sur les éloges ou les blâmes décernés. C'est encore à cette influence qu'est due la mention des *Opuscula* de Théophile d'Alexandrie, non identifiés par M. v. D. Il me semble qu'il faut y voir les lettres pascales et la synodique antiorigénienne, traduites par S. Jérôme et publiées avec sa correspondance (PL. XXII, 758, 773, 792, 813). Sur quelques autres points de détail on pourra ajouter aux renseignements fournis par M. v. D. ou discuter ses interprétations. Les théologiens lui seront reconnaissants de tout ce qu'il a déjà recueilli (voir l'*excursus* sur *Papa* et celui sur *Sancta Romana Ecclesia*). Une dernière partie résout les questions d'auteur et de date. M. v. D. se range à l'opinion de ceux pour qui le document est une œuvre dépourvue de tout caractère officiel, un pseudépigraphe du sixième siècle, composé hors de Rome, par un particulier dévoué à la tradition romaine et s'inspirant très étroitement des manières de voir de saint Jérôme, dont, cependant, il n'a point utilisé le texte biblique. Ce travail de savant

resta inaperçu assez longtemps, près de deux siècles, mais il y eut vite compensation, depuis surtout qu'il fut accueilli par Gratien dans sa collection. Cette conclusion lui enlève assurément beaucoup de son importance en lui retirant l'antiquité et l'autorité officielle qu'il avait usurpées. Il est difficile, après avoir étudié minutieusement avec M. v. Dobschütz les pièces du procès, de ne point la reconnaître pour l'expression de la vérité.

16. Oscar von Gebhardt avait entrepris d'éditer les textes se rapportant aux martyrs d'Edesse, Gurias, Samonas et Abib. M. E. von Dobschütz a retrouvé dans ses papiers les rudiments de ce travail et, pour le parfaire, n'a épargné ni son temps, ni ses peines. Le résultat est un vrai monument tel que l'envieraient d'autres personnages plus importants et moins favorisés (1). L'introduction passe en revue les questions diverses se rattachant à ce dossier, établit l'originalité des actes syriaques, dont la version arménienne dépend directement et qui, malgré leur prétention, ne sont pas authentiques. Il énumère et classe les multiples manuscrits des textes grecs, puis les pièces qui en dérivent : version latine, éloge dû à Aréthas, Ménées. Un récit distinct des Actes est le *Miracle*, véritable roman populaire, fort accrédité à l'époque byzantine. L'introduction s'achève sur un chapitre très nourri concernant le culte des saints, étudié dans les calendriers, les homélies, les hymnes, les lieux de culte, l'iconographie et la dévotion populaire. Les différents textes sont édités (en allemand pour le syriaque et l'arménien), à l'aide des meilleurs manuscrits. Un index détaillé des citations scripturaires, des noms propres, des mots grecs, termine ce fascicule, dont on peut dire sans peine *materiam superat opus*.

17. Diverses causes, en particulier la nécessité de préparer une édition critique définitive des Pères, ont ramené l'attention sur une branche très chargée de la littérature ecclésiastique, les chaînes ou commentaires scripturaires formés de fragments empruntés à différents auteurs. On trouvera sur ce mouvement d'études des renseignements intéressants et un aperçu d'ensemble dans le premier chapitre de l'*Essai sur la Chaîne de l'Octateuque*, par M. l'abbé Deconinck. Lui-même a voulu apporter sa contribution personnelle en se restreignant à cette dernière. Une série de sondages dont le détail technique est ici hors de place, l'amène à confirmer et à préciser la classification des nombreux manuscrits de la *Chaîne*, déjà mise en relief par MM. Karo et Lietzmann. Il faut en retenir surtout qu'il y a vraiment un noyau commun et que les divers types ne sont pas indépendants. Dans un chapitre suivant, M. Deconinck, explique comment il conçoit l'utilisation de la Chaîne. Laissant à d'autres les travaux d'ensemble, il s'oc-

(1) *Die Akten der edessenischen Bekenner.*

cupera d'un seul auteur. A l'aide des principes précédemment exposés par lui, en particulier des classes diverses, qu'il a distinguées plus nettement, dans le type général, dont la Chaîne imprimée, dite Chaîne de Nicéphore ou de Leipzig, fait connaître le contenu, il se propose de faire le discernement, parmi les fragments attribués à Diodore, de ceux que l'autorité des Chaînes permet de lui confirmer et de ceux qu'il faut lui retirer. Le résultat de ce travail compliqué et délicat est donné dans la seconde partie de l'ouvrage sous la forme d'une édition des fragments, distribués en authentiques, douteux, inauthentiques. L'on ne sera pas étonné d'apprendre que ce mémoire soigné a valu à son auteur le diplôme de l'Ecole des Hautes Etudes. Il apporte des renseignements précieux et des conclusions dignes d'attention, en ce qui concerne la question des chaînes.

Il me paraît en ressortir, une fois de plus, la nécessité pour arriver à des conclusions absolument fermes, d'attaquer enfin le travail d'ensemble préalable qui faciliterait singulièrement l'étude détaillée des divers manuscrits et abrégerait le temps qu'il faut consacrer à ces pénibles recherches, la publication d'un index alphabétique des *incipit*, pour tous les fragments contenus, soit dans la Chaîne déjà publiée de l'Octateuque, soit, s'il s'agit de livres scripturaires pour lesquels il n'existe pas de chaîne originale imprimée, de l'un des manuscrits les plus complets. Il deviendra alors beaucoup plus facile de faire les rapprochements et les dénombrements qui s'imposent, de donner, en épuisant les preuves possibles, la sécurité absolue que les enquêtes partielles, même les mieux conduites, comme celle de M. Deconinck, ne parviennent pas à produire. Il semble, par suite, qu'un travail borné à l'étude d'un auteur nécessitant au préalable une enquête générale sur les manuscrits de la chaîne soit de moindre utilité : il ne peut être que provisoire et ses conclusions risquent d'être parfois prématurées.

Pour Diodore, par exemple, on se tromperait si l'on pensait que M. Deconinck veut nous donner une édition définitive des fragments sur l'Octateuque. L'authencité dont il s'occupe est d'une nature toute spéciale : tel fragment appartient-il ou non à la chaîne primitive et peut-il réclamer en faveur de Diodore l'autorité de cette chaîne? L'authenticité réelle est, sans doute, impliquée dans une certaine mesure, mais pas absolument. Cela m'explique certaines lacunes de l'enquête, pourquoi, par exemple, lorsque les manuscrits ne sont point d'accord sur l'origine d'un fragment et signalent à côté de Diodore, Théodoret, Isidore, Cyrille, Gennadius, etc., M. Deconinck ne se préoccupe que par exception de confronter ces textes avec les éditions ou les manuscrits de ces divers auteurs. De là aussi le peu de place accordée à la critique interne et l'absence d'une étude sur la méthode exégétique de Diodore qui, dans les cas douteux, donnerait un supplément d'information. Mais, même prise au sens étroit expliqué plus haut,

l'authenticité de certains fragments laisse des doutes. M. Deconinck admet celle de tout fragment présenté par une seule famille, le silence des deux autres n'étant pas une raison contraire suffisante. C'est possible, mais ce n'est pas du tout sûr. On ne voit pas pourquoi les causes d'erreur n'ont pas pu agir dans ce cas comme dans les autres et pourquoi si nous ne donnons pas notre confiance au ms. B lorsqu'il est contredit par Nicéphore et ses alliés, nous devrions la lui donner aveuglément quand il parle seul.

De ce point de vue, M. Deconinck, qui a soigneusement étudié divers manuscrits et collationné leurs variantes aurait pu perfectionner encore son œuvre. Dans les sources, il y a des lacunes dont une me paraît importante et pourrait modifier certains résultats. Le manuscrit le plus ancien, puisqu'il est du neuvième siècle, a été laissé de côté par lui, comme d'ailleurs, si je ne me trompe, par tous ses prédécesseurs : le ms. grec Coislin 113, manuscrit à colonnes qui, sous l'étiquette du catalogue, *Theodoreti in loca difficilia scripturæ*, renferme une véritable chaîne. Il est de valeur bien supérieure au Coislin 193, utilisé par M. Deconinck, du moins si j'en juge par les fragments concernant Eustathe d'Antioche : le texte en est plus pur et plus complet. De même, pour les chaînes imprimées. M. D. ne cite nulle part Lippomani. Sans doute son travail est artificiel, il n'en a pas moins utilisé la chaîne sur l'Octateuque et, pour la Genèse en particulier, reproduit sous une forme complète ou partielle avec ou sans remaniements, en grand nombre, les fragments de Diodore. On aurait pu y puiser çà et là une indication utile, ne serait-ce que pour les *lemmata*. La chaîne de Zéphyrus a été utilisée avec trop de parcimonie. Là, comme dans Lippomani, il y a des extraits, — rares il est vrai, — mis sous le nom de Diodore, dont M. Deconinck ne parle pas. Il aurait fallu résoudre ces petits problèmes, par exemple un sujet du long fragment sur le tabernacle, pages 144 v.-145 v., de l'édition de 1572, ou 209 r.-210 r. Les manuscrits qu'avait en main M. D. lui auraient sans doute donné la solution. L'une des lacunes les plus apparentes est le manque de tout détail sur l'édition des fragments de Diodore contenue au tome 33 de Migne. Il ne la mentionne que tout à la fin, à propos des fragments inauthentiques. Elle méritait mieux que cela, puisqu'en définitive elle constitue l'édition *princeps* séparée de ces fragments, et qu'elle reproduit exactement la chaîne de Nicéphore dont le texte est, de l'aveu même de M. D., assez satisfaisant. Il aurait fallu y renvoyer pour chaque fragment; il est si malaisé de consulter le texte de Leipzig! Là encore, d'ailleurs, quelques petits problèmes se posaient dont le silence de M. Deconinck nous laisse désirer la solution, par exemple en ce qui concerne le premier fragment sur Jud. 15[14].

Je regrette que, pour cette édition fort soignée, M. D. ait adopté une disposition qui semble présenter plus d'inconvénients que d'avantages. La discussion eût été plus facilitée et l'ordre plus objectif si, au lieu

de distribuer les fragments selon leur degré d'authenticité, on les eût reproduits dans l'ordre même où les donnent les chaînes en attribuant à tous, sans exception, un numéro. Le caractère d'authenticité aurait été indiqué en note avec les variantes et un tableau d'ensemble eût synthétisé les résultats. Il aurait fallu aussi un index alphabétique des *incipit*; il est vrai qu'ici M. D. a l'excuse du mauvais exemple que donnent encore, sur ce point, des travailleurs de renom. L'expérience a dû cependant lui apprendre quelle perte de temps entraîne, pour la vérification des fragments, l'absence de cet instrument de travail. M. Deconinck a fait précéder l'édition des fragments d'une notice sur Diodore. Elle n'était pas indispensable et manifestement elle ne repose pas sur une étude personnelle. M. D. n'a lu que d'une façon distraite le chapitre de Mgr Duchesne auquel il renvoie. Il n'y aurait point trouvé l'équivalent de cette phrase où, malheureusement, il y a autant d'erreurs que d'affirmations : « Paulin avait été sur le siège d'Antioche substitué à Eustathe par les Ariens; Diodore ne voulut point qu'on s'entêtât et reconnut son autorité. » Photius, loin de ne trouver « rien d'irrépréhensible » dans ses écrits, relève, dans le traité sur l'Esprit-Saint, « des signes de la maladie de Nestorius » (codex 102). Enfin, il est curieux que M. D. passe sous silence le seul ouvrage dont nous ayons des extraits étendus, le *De fato* si copieusement analysé au codex 223 de la *Bibliothèque* de ce même Photius.

Ces critiques de détail montreront quel intérêt j'ai pris à l'étude du travail de M. Deconinck. Avec MM. G. Archambault, Bardy et autres hellénisants que ces dernières années ont mis en lumière dans le jeune clergé, ils nous permettent d'espérer voir se renouer définitivement les glorieuses traditions d'érudition patristique qui furent une des gloires du dix-septième siècle.

18. On s'intéresse trop vivement ici à tout ce qui peut favoriser le développement scientifique pour ne point faire excellent accueil à la nouvelle collection : *Choix de textes pour servir à l'étude des sciences ecclésiastiques*. Elle a sa place toute marquée à côté des *Textes et Documents pour l'étude historique du christianisme*. Le premier volume dû à M. l'abbé Aigrain fait bien augurer de la collection. C'est un recueil d'inscriptions latines chrétiennes, soigneusement éditées et annotées, en vue des étudiants en théologie. Il y a là beaucoup de matière en peu de pages. Sur les divers dogmes chrétiens on recueillera avec une pieuse émotion les témoignages spontanés de l'âme populaire. Ainsi, cette touchante preuve de la croyance à l'intercession des saints : *Attice | dormi in pace | de tua incolumitate | securus et pro nostris peccatis pete sollicitus*. Les étudiants mettront volontiers ce volume à côté des *Enchiridia* édités par Herder. Il les complète heureusement. Une table excellente permet de retrouver immédiatement les textes se rapportant à un même sujet.

Je regrette que M. A. n'ait point eu recours à certains artifices typographiques (manchettes, titres, etc.). Sans allonger, ils eussent permis de se reconnaître plus facilement au cours du volume; en faisant ressortir le plan fort bien conçu de l'auteur, ils auraient égayé la monotonie de ces pages où la numérotation seule des inscriptions marque les paragraphes. M. A. après chaque groupe d'inscription se rapportant à un même sujet, donne quelques indications brèves, mais précises et tout à fait utiles pour éveiller l'attention du lecteur sur les particularités importantes : un changement du caractère typographique est permis de les retrouver plus facilement. L'introduction est bien courte; dans un manuel on attendait quelques détails sur la matière des inscriptions et leurs diverses catégories, les genres d'écritures, etc. Sans s'y étendre et en renvoyant aux traités plus complets, l'auteur pouvait, en quelques lignes, donner les indications essentielles. Je n'ose demander quelques figures de plus. Une table des inscriptions datées aurait aussi son utilité. Parmi les inscriptions se rapportant aux papes, peut-être eût-on pu insérer la fameuse inscription où le P. Savio, avec tant de ténacité, a cherché la justification du pape Libère. Ce sont là des *desiderata*, qui laissent intacte la valeur de ce volume, fruit d'une initiative qui mérite d'être chaudement encouragée.

(*A suivre.*) Ferdinand CAVALLERA.

NOTES ET CRITIQUES

I. SANCTI BENEDICTI *Regula Monachorum*. Editionem critico-practicam adornavit D. Cuthbertus BUTLER, Abbas Monasterii S. Gregorii Magni de Downside. Fribourg en Brisgau, Herder, 1912. In-12 XXIV et 212 pages, 4 francs, relié toile, 5 francs.

II. *Saint Benoît*. Sa vie, sa Règle, sa Doctrine spirituelle, par le R^me^ Père D. Bernard MARÉCHAUX. Paris, Beauchesne, 1911. In-12, VIII et 197 pages, 2 francs.

III. *L'Idéal monastique et la vie chrétienne des premiers jours*, par un Religieux Bénédictin de l'abbaye de Maredsous. Maredsous et Paris, Beauchesne, 1912. In-12 carré, 215 pages, 2 fr. 50.

I. La profondeur et la force de l'action exercée par la règle bénédictine rendaient depuis longtemps souhaitable une édition critique nous faisant connaître le texte tel qu'il était sorti de la plume de son auteur. Le nombre même des manuscrits qui en ont été conservés expliquait les altérations qu'il avait subies, mais fournissait aussi le moyen d'établir le texte critique souhaité. Cette question a préoccupé les savants, même en dehors de l'ordre de saint Benoît; il suffit de nommer parmi ces dernier Lud. Traube (*Textgeschichte der Regula S. Benedicti*, Munich, 1898; 2^e^ édit., ibid., 1910). Dom Edm. Schmidt avait déjà publié en 1880 une édition critique du texte, et consacré à la règle plusieurs travaux. Le R^me^ Dom C. Butler s'inspire de ces divers travaux, mais, sans rien supprimer de l'appareil critique, il a cru devoir corriger certains archaïsmes et barbarismes déplacés dans un livre destiné à l'usage pratique des communautés. L'auteur accompagne le texte de notes reproduisant les *sources* de la règle. De nombreux et utiles compléments tels que la liste des principales variantes, une *Medulla doctrinae S. Benedicti* et plusieurs index détaillés éclairent le texte. C'est dire que le R^me^ Abbé de Downside nous donne un ouvrage dans lequel l'érudition et la piété trouveront l'une et l'autre pleine satisfaction : il sera bien accueilli par tous ceux qui désirent avoir le texte exact de la règle, dans une édition qui joint encore à ses autres mérites, celui d'une heureuse exécution typographique.

II. Le R^me^ Père Abbé de Sainte-Françoise Romaine a voulu retracer une vie de saint Benoît, dont les épisodes seraient un pieux commentaire des belles fresques de Luca Signorelli et du Sodoma, qui décorent le cloître du monastère du Mont-Olivet-Majeur près de Sienne. Mais l'auteur n'a pas borné là sa piété filiale : il a voulu faire connaître « la grande, forte, belle et suave physionomie historique de saint Benoît ». A la vie du saint, il a ajouté deux études conscien-

cieuses sur sa règle. La première compare la règle bénédictine aux règles basiliennes; la deuxième se limite au chapitre de l'humilité dont il demande un saisissant commentaire au traité de saint Bernard sur les degrés de l'orgueil. Il donne ainsi de saint Benoît, de sa vie, de sa règle et de sa doctrine un portrait sommaire et largement esquissé, qui ne déplaira pas à ceux qui aiment les choses bénédictines, et donnera aux autres une idée de l'ascétisme monastique très simple et très compréhensif en sa simplicité. Remarquons, en terminant, pour prévenir toute désillusion, que cet ouvrage ne saurait tenir lieu de guide aux pèlerins d'art pour l'étude des fresques du Monte Oliveto Maggiore : il ne renferme point l'étude ni même l'explication des fresques; à peine, çà et là, une explication de la scène à laquelle on se contente de nous renvoyer.

III. Si l'*Idéal monastique* est un ouvrage anonyme, il n'est pas moins manifeste qu'il ne sort pas de la plume d'un débutant, et l'anonymat ne cache pas ici l'appréhension du public. C'est vraiment l'œuvre d'un maître dont on apprécie vite la profonde doctrine et la haute inspiration : elle est par surcroît écrite dans une belle langue. L'attention est tenue en éveil par des remarques judicieuses et spirituelles qui dénotent l'expérience, la sagacité et l'esprit d'observation de l'auteur. Ce n'est point un commentaire de la règle de saint Benoît : et cependant quelle lumière certains chapitres ne projettent-ils pas sur le texte bénédictin! Signalons ceux qui ont pour titre la componction du cœur, obéissance, vie apostolique, prière liturgique, spiritualité monastique, discrétion et largeur, joie, simplicité. Il faudrait tout citer. Ces conférences écrites à l'occasion d'une retraite qui avait lieu pendant l'octave de la Pentecôte, comparent la vie que menaient les premiers chrétiens après la descente du Saint-Esprit avec la vie monastique, son idéal et ses principales obligations.

Ajoutons que ces austères enseignements se présentent sous une forme moderne, dans un livre d'un aspect agréable, et nous aurons donné une faible idée du bien que nous pensons de cet ouvrage. Son principal attrait vient de la profondeur de la doctrine et des problèmes toujours actuels qu'il étudie d'une manière neuve et ancienne : neuve dans la forme, et ancienne par la doctrine, qui est celle des vieux maîtres de la spiritualité monastique.

D. R. Trilhe.

Vicomte de Guichen, *La France morale et religieuse au début de la Restauration*, Paris, Emile-Paul, 1911, in-12 d[illegible]1 p.

Le sujet choisi par M. de G. était immense; sept chapitres ont à peine suffi à développer l'histoire du sentiment religieux en France, vers 1815, — celle des mesures législatives prises alors par le gouvernement, touchant certains problèmes religieux particulièrement délicats, — celle du Concordat de 1816, dont les modifications laborieuses n'empêchèrent pas la chute lamentable; — celle de la France religieuse de 1818 à 1822.

Ce n'est pas assez dire que l'ensemble du sujet était de nature à décourager, par son immensité même, des historiens moins avertis que M. de G.; il faut ajouter que l'intérêt en était de tout premier ordre. Dans ce déroulement de petits faits, de 1815 à 1824, nous saisissons

la physionomie morale de la France, qui, à peine revenue de ce long rêve glorieux que fut l'Empire, se trouvait en proie aux déchirements intérieurs, à la misère matérielle et au désarroi des croyances. Comment l'ordre fut-il créé avec ce désordre? Comment la foi religieuse, qui brilla si puissamment en France de 1824 à 1830 environ, s'épanouit-elle sur un sol que l'on croyait ressaisi par l'impiété? M. de G. s'est appliqué à nous le montrer, en se servant de très nombreux ouvrages, mais plus encore d'une grande quantité de documents inédits qui, tous, constituent de très précieuses contributions à l'histoire générale des idées en France. M. de G. s'est documenté aux meilleures sources : *Archives des affaires étrangères*, *Archives nationales*, et dans cette longue série des journaux de l'époque, qui sont une des plus riches mines d'information que je connaisse. On aurait peut-être souhaité voir M. de G. consulter — ou ne pas omettre de mentionner — certains excellents travaux comme celui de M. de Grandmaison sur la *Congrégation*, ou certains périodiques précieux comme le *Conservateur*. Il eût trouvé, surtout ici, des témoignages sur l'état moral de la France vers 1820, dont les uns pouvaient renforcer sa thèse, mais dont plusieurs autres l'auraient certainement ébranlée. Il aime à rappeler les paroles de Lamennais, mais nous sommes trop portés à ne voir en lui que l'auteur de l'*Essai sur l'indifférence*. En réalité, on peut citer de Lamennais, nouveau venu à la vie littéraire, des articles pleins de feu, pleins de foi, pleins d'enthousiasme et qui ne sont pas précisément d'une âme inquiète sur les directions morales de son pays. Quand il écrivait ces pages éclatantes au *Conservateur*, Lamennais sentait que la France s'orientait vers la foi religieuse.

Mais si ce sont là de regrettables oublis, M. de G. les a sûrement rachetés par l'abondance des faits nouveaux qu'il apporte et par l'aimable simplicité qu'il met dans son récit clair, bien ordonné, impartial, vivant. Les trois chapitres relatifs à l'histoire du Concordat de 1816, quoique presque entièrement construits avec le dépôt des *Archives étrangères*, n'arrivent guère à modifier ce que l'on savait déjà des négociations laborieuses, des pourparlers incessants entre Louis XVIII, Pie VII et les évêques français, en vue d'un nouveau Concordat, — de l'irritation enfin des libéraux, affolés devant ce qu'ils appelaient le *parti-prêtre*, l'*empire des prêtres*, et que le projet d'un Concordat renouvelé mettait en fureur.

La partie vraiment intéressante du livre est celle qui reconstitue la physionomie morale et religieuse de la France, d'abord en 1815, puis en 1818-1822. C'est là surtout que l'on pourrait discuter la thèse de M. de G. Car M. de G. semble avoir trop subi le charme d'une documentation unilatérale, et trop recherché le document « pessimiste ». De son livre, l'impression qui se dégage est qu'après vingt-deux années de perturbations profondes, la foi de la France était très fortement ébranlée. La poussée anti-religieuse aurait à peu près reconquis tout le terrain perdu depuis la fin du dix-huitième siècle, avec ceci de particulièrement grave que, vers 1789, la masse populaire était, en somme, fidèle à la foi chrétienne, tandis que vers 1815 la plus grande partie du peuple est tantôt étrangère et tantôt hostile à l'idée religieuse. Le scepticisme, l'esprit de moquerie, le matérialisme, toutes les doctrines de négation sévissent à travers la France. Les fils de Voltaire pullulent dans la bourgeoisie, envahissent l'armée, les lycées, les écoles primai-

res, et M. de G. a tout l'air de croire qu'ils sont, en ces jours, les maîtres de la pensée en France. N'y a-t-il pas là quelque exagération? L'idée chrétienne n'a-t-elle pas trouvé, de 1800 à 1815, de superbes champions, et provoqué de purs chefs-d'œuvre? Ce tableau, poussé au noir, mériterait donc d'être adouci, atténué, et, si tant est que la thèse soit juste, nous ne pouvons néanmoins considérer comme absolument démonstratives certaines preuves dont l'auteur fait grand état. Car nous admettrons que, de 1813 à 1817, il y eut une recrudescence assez sensible de la criminalité en France, que le clergé maintint difficilement ses positions devant l'impiété renaissante, que son prestige fut amoindri et son recrutement déplorable, mais ce mal très profond signifie-t-il la disparition du bien? Et dans quelle mesure le bien se maintenait-il en face de son rival? Il y avait là une étude extrêmement délicate, complexe, difficile à conduire. L'intérêt du livre de M. de G. est de l'avoir très heureusement amorcée et partiellement menée à bonne fin.

C'est surtout pour l'époque allant de 1820 à 1825 que j'aurais à faire des réserves. Il ne me semble pas exact de dire que l'idée chrétienne ne conservait alors, en face de la poussée de la libre-pensée, qu'une situation amoindrie. Certes, l'influence des sociétés secrètes se fit toujours sentir; on vit encore des bourgeois voltairiens et des soldats impies. Les outrages « à la morale religieuse » ne disparurent pas du jour au lendemain. Mais pouvons-nous oublier que c'est précisément alors que la jeunesse française apprend à se grouper pour la défense des idées religieuses et politiques? M. de G. aurait pu faire l'histoire de ce groupe valeureux qui, sous la conduite de Montmorency, tenait tête bravement à Paris à toutes les insultes des orateurs irréligieux. La *Société des Bonnes-Lettres* est née de ce besoin de conquêtes, et certes nous ne pouvons lui refuser la gloire d'avoir brillamment conduit la lutte contre tous les éléments irréligieux. Pourquoi n'avoir pas rappelé qu'elle étendit son organisation à travers la France entière, et que, pour atteindre le peuple (car elle songeait plus spécialement à gagner l'élite de la nation), elle s'adjoignit la *Société des Bonnes-Etudes* dont on retrouve partout la trace bienfaisante. Sans doute, le tableau de la France religieuse, vers 1825, en eût été considérablement modifié, mais n'y aurait-il pas gagné plus de précision et, pour tout dire, plus de vérité?

Ce sont là, d'ailleurs, des lacunes que l'on aurait mauvaise grâce à reprocher à l'auteur de ce beau livre. Dans un sujet aussi vaste, qui se flatterait de ne rien oublier, et, dans une étude aussi délicate, qui aurait la présomption de croire qu'il n'a jamais dépassé la juste mesure, jamais déformé quelque trait? M. de G. a fort heureusement révélé le grand intérêt de cette question, et si le public a déjà fait très bon accueil à son ouvrage, c'était justice.

Joseph DEDIEU.

Toulouse. — Imprimerie Saint-Cyprien. A. NAUZE, imp. *Le Gérant* : NAUZE.

LA PHILOSOPHIE DE SCHOPENHAUER

Il y a déjà bien des années que parut dans la *Revue des Deux-Mondes* un article qui fit sensation; sous ce titre : *Un bouddhiste contemporain en Allemagne*, l'auteur présentait au grand public un philosophe rencontré dans une brasserie de Francfort. Les deux interlocuteurs avaient longtemps et librement causé : le Français, ancien élève de l'Ecole normale, agrégé de philosophie, était devenu un homme politique; l'Allemand, ironique et morose, était un vieillard excentrique et sarcastique; l'un s'appelait Challemel-Lacour; l'autre Schopenhauer.

Ce dernier mourut bientôt après cette entrevue; de bons juges nous affirment, avec F. Brunetière qu'il a « prononcé dans l'histoire de la Philosophie, une parole qui ne s'oubliera pas ».

De récents ouvrages lui ont été consacrés, à l'étranger et chez nous, parmi lesquels il faut mettre à part le *Schopenhauer* de M. Ruyssen (scientifique et systématique), et celui de M. Seillière (littéraire et suggestif); sans oublier les préfaces de M. Dietrich précédant la traduction des *Parerga et Paralipomena* et l'ingénieux essai de M. Rzewuski sur l'*Optimisme de Schopenhauer*. J'ai mis aussi à contribution le petit livre très compréhensif de M. Ribot qui nous a initiés le premier à la Philosophie du penseur Allemand.

I

Arthur Schopenhauer avait pour père un négociant de Hambourg, chef d'une importante maison de commerce. Lorsque celui-ci annonça à son personnel la naissance d'un fils, venu au monde le 22 février 1788, l'un des employés, confiant dans la surdité du patron, s'écria : « S'il ressemble à son père, il doit

être un beau singe ». La mère, de dix-neuf ans plus jeune que son mari, créature d'imagination et de fantaisie, était une liseuse et une faiseuse de romans. « Elle bavarde beaucoup et bien, disait Anselme Feuerbach, qui fréquentait chez elle; c'est une femme intelligente, sans cœur ni âme. » Elle ne s'entendit jamais très bien avec Arthur qu'on destinait au commerce. Dès que l'âge le permit, celui-ci voyagea, fut placé, au Havre, chez un correspondant de son père et parcourut la France. A seize ans, il avait déjà visité le Sud de l'Angleterre, la Hollande, la Belgique. Il passa par Berlin avant de rentrer dans la maison paternelle.

Détestable commerçant, il renonça aux affaires, dès la mort de son père attribuée, par plusieurs, à un suicide. Il se mit à l'étude des langues classiques et vécut séparé de sa mère, qui formulait ainsi le programme d'existence qu'elle lui imposait : « Dans ton logis, tu es chez toi; dans le mien, tu es un hôte, un hôte bien venu mais qui ne se mêle de rien... Aux jours de réception, tu dîneras chez moi si tu veux réprimer ta fâcheuse envie de disputer qui me contrarie, et t'abstenir de tes éternelles lamentations sur la sottise humaine et les misères de ce monde qui me procurent de mauvais rêves et m'empêchent de dormir. » Elle exprimait, sans ambages, son état d'âme. « Il est nécessaire à mon bonheur de te savoir heureux et de ne pas en être témoin. »

Il suivit en 1809 les cours de l'université de Gœttingue, et, suivant le conseil de son maître, Ernest Schulze, étudia Platon et Kant, puis Aristote et Spinoza; nous le trouvons, deux ans plus tard, à Berlin, au pied de la chaire où enseignait Fichte, « un petit homme à la face rougeaude, aux regards perçants et aux cheveux hérissés. » A vingt-cinq ans, il présenta sa thèse de doctorat : *La Quadruple racine du principe de la raison suffisante*. « Ce doit être quelque chose pour la pharmacie », disait, en riant, sa mère. Développant une théorie Leibnizienne, le jeune philosophe examinait le principe de l'être, du devenir, de la connaissance et de l'action.

Il affectait déjà un suprême dédain envers les philosophes,

les traitant à peu près tous aussi mal qu'il traitait Hégel, « écrivailleur d'absurdités, détracteur de cervelles ». Plus indulgent à l'égard de Gœthe, et son collaborateur pour établir une théorie des couleurs favorable au subjectivisme, il compléta sur quelques points ses prétendues démonstrations reconnues insuffisantes, aux yeux des physiologistes et des physiciens.

L'Allemagne était alors un pays de décentralisation intellectuelle; les lettres semblaient avoir élu domicile à Weimar, les Sciences à Iéna, les Arts à Dresde; en cette ville Schopenhauer commença son ouvrage capital : *Le Monde comme Volonté et comme Représentation*. Il le jugeait avec complaisance : « Mon ouvrage est un nouveau système philosophique, nouveau dans toute l'acception du terme; non pas une manière nouvelle de présenter des choses connues, mais une suite d'idées absolument cohérentes, qui ne s'est rencontrée, jusqu'ici, dans aucune tête humaine... la rédaction est extrêmement claire et nette, énergique, et si j'ose le dire, non sans beauté; celui-là seul a un style à lui, qui a des pensées à lui. »

A trente ans, il entreprit un voyage à Vienne et en Italie; l'absence dura onze mois. Polyglotte, il sait les langues classiques; il parle anglais, français, italien; à l'égard des compatriotes de Pétrarque (dont il fait les délices) il émet une appréciation judicieuse : « Quiconque a de la pudeur est trop timide pour certaines choses, trop fier pour d'autres. L'italien n'est ni l'un ni l'autre, mais, selon les cas, poltron ou insolent ». Il se montre méprisant envers nous : « Les autres parties du monde ont des singes, l'Europe a les Français; c'est une compensation. » Il n'est pas plus tendre pour les siens : « Il est honteux d'être Allemand ». Revenu chez lui, il cherche à se consoler de l'insuccès de sa thèse : « Quand on a lancé un livre dans le monde, il ne faut pas s'imaginer que chacun va poser ou allumer sa pipe pour le lire. Comme les biscuits de Gœttingue, un livre doit pouvoir se conserver un certain temps, sans être trop sec. » C'est à Blumenbach qu'il confiait, en ces termes, ses impressions. Nommé *privat-docent*, il ne réussit guère mieux; les inscriptions étaient rares. A chacune de ses déceptions, il

décochait quelque impertinence aux « trois grands sophistes » : Fichte (caricaturiste de Kant), Schelling (qui a gâté son talent naturel), Hégel (le Caliban de la philosophie, le miroir grossissant de ses défauts). Seul, il se donne pour le fils légitime de Kant.

Lorsqu'il put étudier les trois *Critiques*, ce fut comme « l'opération de la cataracte sur un aveugle ». Il loue le philosophe de Kœnigsberg d'avoir opposé les noumènes aux phénomènes, d'avoir créé le dogmatisme moral, d'avoir ruiné la scolastique. Les autres penseurs lui produisent l'effet de « cigales à longues pattes, qui reviennent toujours chanter dans l'herbe les mêmes chansons ». Kant s'élève sur les cimes, tel qu'un oiseau de haut vol. Pourquoi, cependant, tient-il à ses douze catégories? Une seule suffit : la causalité. « Les autres ne sont que des fenêtres postiches dessinées sur une façade. »

Il habite Francfort, en 1851; fuyant le choléra, il avait élu domicile en cette ville. Se piquant d'être franc avec les autres, comme il était sincère avec lui-même, il avait éloigné ses amis par son humeur agressive : sa mère et sa sœur Adèle vivaient à Bonn; il tomba malade, loin d'elles, devint solitaire, morose, hargneux, travaillant avec ardeur à la composition de son grand ouvrage, interrompu pour écrire deux mémoires sur la Morale. Peu à peu, il rallia autour de lui quelques disciples dont il agréait les suffrages. « Il n'y a que les gueux qui soient modestes. » Par contre, sa sérénité philosophique l'abandonnait dès qu'il rencontrait des contradicteurs. « Les misérables! pendant trente-cinq ans, ils ont voulu m'empêcher de naître, et maintenant que je suis au monde, ils veulent m'assommer au plus vite, que dis-je? me traiter déjà comme un fossile. Mais gare à eux, ils verront que je ne suis pas encore mort! »

Délire des grandeurs et des persécutions, symptôme inquiétant pour un aliéniste. Hélas, ces tares se découvrent fréquemment chez les philosophes. Lombroso aurait-il raison : le génie et la folie appartiennent-ils à la même famille pathologique? Non sans doute, mais l'humilité et la charité sont indispensa-

bles aux hommes de génie pour qu'ils demeurent mesurés et deviennent bienfaisants.

La publication des *Parerga et Paralipomena* (suppléments et résidus), concilia à Schopenhauer la faveur des lettrés et attira l'attention sur son œuvre. On ne pouvait se montrer indifférent à ses dons d'écrivain : son style est naturel, sans déclamations, sans enflure; il est aussi clair que peut l'être un Allemand : « L'obscurité du style est toujours un symptôme fâcheux, car elle est le signe d'une pensée vague, fruit d'une réflexion débile et incohérente. Ceux qui parlent en langue enchevêtrée ne cherchent qu'à dissimuler à eux-mêmes et aux autres, qu'au fond, ils n'ont rien à dire. » Pourtant, son engouement pour les paradoxes est une agaçante manie qui amuse d'abord mais finit par lasser.

On se représente ce misanthrope, dans sa modeste chambre, ornée d'un buste de Kant, d'un portrait à l'huile de Gœthe, d'un Bouddha clignotant et pauvre qu'il fit dorer, qu'il vénérait, affectant de se donner pour un de ses disciples. Sa vieille gouvernante, catholique fervente, protestait quand on accusait son maître d'impiété parce qu'en époussetant ses livres, elle avait trouvé une vie des saints : « Il faut, disait-elle, qu'il soit bon chrétien ». Elle ne parvint à convaincre personne et nous fait songer à M. Seillière qui s'évertue à nous persuader que Schopenhauer n'était point athée. Ne croyant pas à l'autre monde, détestant « les femmes, les juifs et les professeurs de philosophie », il n'aimait guère personne en ce monde-ci, si ce n'est peut-être les bêtes. Adversaire de la vivisection, il se plaisait à caresser son épagneul brun, Alma, qu'il coucha sur son testament. Cette disposition affective est-elle un témoignage de bonté native? J'inclinerais plutôt à y voir une conséquence de son dédain pour les hommes, et de son aversion pour ce qu'il appelait nos préjugés, parmi lesquels il rangeait le patriotisme « la plus sotte des passions et la passion des sots ». — Je crains, en vérité, que ce grand homme ne fût un vilain homme.

Son pessimisme le rapprocha de Wagner : comme Nietzsche, dans l'auteur de *Tristan et Isolde*, il admirait surtout le penseur;

mais, en musique, il lui préférait Mozart et surtout Rossini; à quelqu'un qui le connaissait, il écrivait : « Dites à votre ami de laisser là la musique; il a plus de talent pour la poésie. » Wagner, lui, rendait un hommage sans réserve au philosophe : « J'espère pour l'avenir que le temps viendra où Schopenhauer sera la loi de notre pensée et de notre connaissance. »

Avec la vieillesse, la gloire était venue; à soixante-dix ans, il avoue ses espérances à un confident : « Quand on a soixante-quatorze ou soixante-quinze ans, on parle d'un grand âge; peu d'hommes passent la soixante-quinzième année; d'après cela, j'aurais encore cinq ans à vivre. Bah! nous verrons bien. Chacun peut se tromper, mais il me semble que j'ai encore vingt ans à vivre ». Deux ans plus tard, après une syncope : « Ce serait fâcheux si je venais à mourir maintenant! J'ai encore d'importantes additions à faire à mon ouvrage. » Trois jours plus tard, le 21 août 1860, on le trouvait mort, assis sur son canapé.

On lit dans un fragment de ses Mémoires : « Je suis l'homme qui a écrit le *Monde comme Volonté et comme Représentation* et qui a donné du grand problème de l'existence une solution qui remplace peut-être les solutions antérieures, et en tous les cas, occupera les penseurs des siècles à venir ».

II

Le système de Schopenhauer a été justement appelé un pessimisme idéaliste.

Pour lui, en effet, le monde n'existe que par l'intelligence qui le conçoit; mais aux idées de l'intelligence correspondent exclusivement des phénomènes; ceux-ci se ramenant à des apparences, il ne reste plus de réel que les idées.

Cependant, tous les phénomènes supposent une tendance commune, une chose en soi, intime, profonde, essentielle : la volonté.

D'autre part la vie est douloureuse et mauvaise; tout notre effort doit consister à la repousser, à nier le vouloir vivre; la morale est renoncement et sacrifice; le terme suprême est l'évanouissement de la personnalité, le *nirvâna*.

Autour de ces croyances fondamentales se groupent une épistémologie, une cosmologie, une esthétique et une éthique.

D'abord, la théorie de la connaissance. — Les montagnes et les fleuves, les roses et les cèdres, les chiens et les oiseaux ne se demandent pas pourquoi ils existent, germent, fleurissent, souffrent ou jouissent. « L'homme est le seul être qui s'étonne de sa propre existence. » Seul il prévoit sa mort, y pense, s'interroge sur le sens qu'elle doit prendre dans l'évolution de son être, sur l'influence qu'elle exerce sur la vie qui la précède. Cette préoccupation crée le besoin métaphysique inhérent à notre espèce : quelles raisons expliquent-elles son apparition? Quelles causes produisent-elles son existence? Quelles fins déterminent-elles son activité? « J'entends par métaphysique ce mode de connaissance qui dépasse la possibilité de l'expérience, les phénomènes donnés pour expliquer ce par quoi chaque chose est conditionnée, dans un sens ou dans l'autre; ou en termes plus clairs pour expliquer ce qu'il y a derrière la nature qui le rend possible. »

Les religions et les philosophies s'offrent à satisfaire à ce besoin.

Les religions, cherchant la réponse aux questions humaines hors de la nature, ont imaginé une puissance extérieure et supérieure s'exprimant par des révélations, s'affirmant par des miracles; les philosophies essaient de pénétrer au sein des choses pour en découvrir le secret. Les premières sont la métaphysique du peuple. « La religion est le seul moyen de révéler et de rendre sensible la haute signification de la vie aux sens grossiers et à la lourde intelligence de la foule plongée dans les occupations inférieures et le travail matériel. » Platon disait, à bon droit : « Il est impossible que la foule soit philosophe; elle emprunte aux religions une interprétation de la vie. Leur variété provient de la diversité des figures sous lesquelles le peuple se représente une vérité qu'il ne peut embrasser; leurs mystères se ramènent à des allégories symboliques. « Demander qu'un grand esprit, un Gœthe ou un Shakespeare, accepte de bonne foi et au sens propre les dogmes d'une religion quelconque, c'est demander qu'un géant chausse les souliers d'un nain. »

Cependant, elles sont bienfaisantes, puisqu'elles traduisent, à leur manière, ce texte que la philosophie s'attache à déchiffrer. Ainsi, la religion bouddhiste renferme les vérités essentielles formulées d'une manière précise dans le système construit par Schopenhauer. « Ma philosophie est une révélation; elle est inspirée d'un tel esprit de vérité qu'il y a dans la morale certains paragraphes qu'on pourrait considérer comme inspirés par l'Esprit-Saint (si l'Esprit-Saint ne devait être relégué dans le monde des rêves aussi bien que la théologie tout entière). Car la philosophie se condense dans une cosmologie, et celle-ci, libérée des problèmes qui concernent l'origine ou la raison d'être du monde, se borne à examiner ce qu'il est. »

Elle ne scrute pas des écritures sacrées pour acquérir cette science; son seul livre est l'expérience. Celle-ci est externe lorsque je vois le soleil, j'entends un chant d'oiseau, j'aspire le parfum d'une fleur, je savoure un fruit, je touche une étoffe veloutée; elle est interne quand je souffre de la tête ou du cœur, de la perte d'un trésor ou de la mort d'un ami; quand je jouis d'un jour de printemps, d'une promenade, d'une lecture, ou que je me complais en des images claires et gracieuses.

Kant a démontré qu'on ne dépasse jamais l'expérience; or, celle-ci n'atteint que des phénomènes dont les rapports sont l'objet exclusif de la métaphysique. Il est impossible que cette métaphysique ne soit pas conforme à son objet ou s'élève au-dessus de lui; elle est immanente, non transcendante. Il suit que le matérialisme et le spiritualisme sont également vains : d'Epicure à Helvétius, de Lucrèce à d'Holbach, les matérialistes confondent l'ensemble des phénomènes avec la *chose en soi* dont ils n'ont les propriétés ni les caractères; les spiritualistes sont dupes des apparences, puisqu'ils recourent, pour l'explication du monde, aux idées, éléments constitutifs du sujet qui connaît, et non de la réalité connue : âme, esprit, hypostases vides qu'il faut bannir du langage philosophique. La seule manière légitime de les définir est de les considérer comme des fonctions cérébrales, car « penser sans cerveau est aussi impossible que digérer sans estomac ». Le moi suppose l'organisme; il faut lais-

ser l'antithèse de l'esprit et de la matière « *aux théologiens et aux philistins* ». Traduisez : « aux fous et aux imbéciles ».

Affirmer que tout est divin, comme le font les panthéistes, c'est se payer de mots, car « un dieu impersonnel n'est pas un dieu; pure invention des professeurs de philosophie, expression vide de sens, propre seulement à contenter les niais et à faire taire les cochers de fiacre ».

Donnerons-nous raison à ceux qui croient trouver la raison des choses en un Dieu créateur? Mais comment se figurer cet être insaisissable aux prises de l'expérience et aux démonstrations de la raison. La croyance à son existence est un résultat de l'éducation : « Si on ne parlait jamais de Dieu à un enfant, il n'en saurait rien, jamais. »

Donc, la philosophie est essentiellement la connaissance du monde; c'est son problème : « elle ne s'occupe que de lui et laisse les dieux en repos : puissent-ils faire de même à son égard. » La théologie et la philosophie peuvent être assimilés aux deux plateaux d'une balance; plus l'un monte, plus l'autre descend. Se flatter d'être à la fois religieux et philosophe, puérile illusion et peine inutile; la foi tient lieu de pensée; mais d'autre part, nul vrai philosophe n'est religieux, car il marche, sinon sans péril, du moins sans lisière, librement affranchi de la muselière imposée à la raison depuis dix-huit siècles. « La religion catholique enseigne à mendier le ciel qu'il serait trop onéreux de mériter; les prêtres sont les entremetteurs qui servent à le mendier. »

Il suit que la notion exacte de la philosophie est celle qui la définit; l'explication de ce qui est, c'est-à-dire, l'unité et la synthèse des sciences.

Quelques brèves remarques à propos de ces assertions : Schopenhauer a raison de proclamer que l'homme est un *animal métaphysique;* en ce sens, il a mieux connu la nature et la fonction de l'intelligence que ne l'ont fait Comte et Spencer. Mais en réduisant sa métaphysique à la cosmologie et son procédé à l'expérience, il renverse la base de l'édifice qu'il prétend construire.

Car l'univers ne se suffit pas à lui-même; série d'états transitoires, collection de modes contingents, réalité bornée et limitée, il n'a pas en lui sa cause efficiente et sa raison suffisante. Quelqu'un a dit : « A un clou peint sur un mur on ne peut accrocher qu'une chaîne peinte sur un mur ». Si la chaîne des phénomènes est réelle, il faut qu'elle s'attache à un être réel. Puisque chacun des éléments de l'univers commence, devient, se transforme, l'univers exige un principe d'où il tire son origine, qui dirige son évolution, qui détermine son espèce.

Si l'expérience était le seul mode légitime de la connaissance, il faudrait renoncer à la logique, à la mathématique, à la morale et se borner à la physique entendue dans son sens le plus étroit, comme une simple classification des faits dépourvue d'hypothèses et de théories et encore cette opération serait-elle impossible sans la raison qui établit parmi les phénomènes dont elle institue la critique l'ordre et la hiérarchie.

S'il y a contradiction entre la quantité divisible et multiple et la substance simple et une, il y aura opposition entre la matière et l'esprit. Même si on pouvait souscrire à la grossière formule : le cerveau pense comme l'estomac digère, il n'en faudrait pas moins admettre que *celui* qui pense est distinct du cerveau, comme *celui* qui digère est distinct de l'estomac.

Louerons-nous Schopenhauer d'avoir échappé à la séduction du Panthéisme? Approuvons-le de n'avoir pas dédaigné, pour le réfuter, les arguments du bon sens. Ce dieu intelligent dans Aristote ou Shakespeare, ignorant dans un Fuégien, délirant dans un aliéné, bon comme saint Vincent de Paul, cruel comme Robespierre, vicieux et héroïque, s'aimant et se punissant, est un chaos de contradictions et un abîme d'absurdités. Mais si ce dieu impersonnel est un monstre, pourquoi le Dieu personnel serait-il une chimère? Vous avez remarqué cette affirmation : « Si on ne parlait jamais de Dieu à un enfant, il n'en saurait jamais rien. » Mais ceux qui en ont parlé les premiers, comment en ont-ils eu l'idée? Pas plus qu'elle n'a créé les facultés qu'elle développa, l'éducation n'a inventé les vérités qu'elle transmet. Il reste donc que cette idée soit révélée, infuse ou conçue à l'oc-

casion du monde qui manifeste la cause dont il est l'effet; Dieu est connaissable et démontrable; sa négation offense la logique, aussi bien que la morale; elle est un crime contre la raison, aussi bien qu'un attentat contre la Majesté souveraine.

Est-il vrai qu'on ne puisse être à la fois philosophe et théologien? L'explication du monde exclue-t-elle la croyance en Dieu? Sans alléguer saint Augustin et saint Thomas, peut-on récuser l'exemple d'Aristote et de Descartes, de Platon et de Leibniz?

Enfin où a-t-on pris que le catholicisme nous enseigne à mendier le ciel? N'affirme-t-il pas la nécessité des œuvres; ne déclare-t-il pas que la foi est morte sans elles? Il nous propose, il nous impose une morale dont la pureté et la perfection exigent un déploiement d'énergie, une continuité d'efforts, dont s'effraie notre faiblesse et qui nous découragerait si celle-ci n'était aidée par les secours qu'il nous promet. Ce panégyriste du désintéressement fut plus d'une fois infidèle à l'idéal qu'il exalta et ces prétendus « mendiants » du ciel ont pratiqué une abnégation dont il s'est montré incapable.

La prière qui implore le bonheur céleste et les moyens efficaces pour le conquérir, implique un aveu d'impuissance, une docilité, une confiance jaillissant d'une âme humblement consciente de ses misères et de ses fautes, autrement conformes à la méthode expérimentale que la dédaigneuse présomption du philosophe. L'attitude raisonnable, humaine, vraiment « philosophique », c'est celle des croyants et non la sienne.

III

La métaphysique de Schopenhauer est développée dans son principal ouvrage : *Die Welt als Wille and Vorstellung*. Elle comprend une théorie de la connaissance et une théorie de la volonté. N'oublions pas qu'il s'agit d'élaborer une conception du Monde; or, celui-ci est volonté et représentation.

D'après la *Critique de la Raison pure*, nous atteignons l'apparence, les phénomènes, mais non la chose en soi ou les noumènes. Ne disons pas, comme le vulgaire : Je vois le soleil, je touche un mur; la formule exacte est : il y a une image du

soleil dans mon œil, ma main éprouve la résistance que lui oppose un mur; c'est-à-dire : je ressens des impressions sensibles, mais j'ignore le rapport de choses avec mes sens; le monde n'existe, pour moi, que représenté en moi. Descartes, en disant: « *Je pense, donc je suis* » a situé dans la conscience l'origine de toute connaissance, fait psychologique, essentiellement subjectif; Berkeley a déclaré absurde l'existence d'un univers indépendant de ma perception; le philosophe hindou proclame l'identité de l'être et du connaître : le monde est ma représentation.

Expliquer le sujet par l'objet, ma vision du soleil par son existence, cercle vicieux manifeste; car je ne puis affirmer qu'il existe si je ne le connais pas et avant de le connaître. Expliquer l'objet par le sujet, l'existence du soleil par ma vision, c'est faire du non-moi un produit du moi; le soleil n'est plus, en ce cas qu'une projection de ma pensée et rien ne me donne le droit d'affirmer son existence. Au contraire, ma représentation est à la fois le sujet qui perçoit et l'objet perçu. La matière est *un mensonge vrai;* mensonge, car nous la concevons déterminée dans un lieu et à un instant donnés; or le temps et l'espace, formes de notre sensibilité, sont en nous. Nous supposons une matière constitutive d'êtres agissant et réagissant les uns sur les autres considérés comme des causes ou des effets; or, la causalité est une loi de notre esprit. Nous ne sortons pas de nous-mêmes. Pourtant, notre représentation est réelle; il nous est impossible d'en douter : elle est en nous, naît, vit et meurt avec nous. L'existence du monde phénoménal est corrélative à celle de notre intelligence qui la conçoit.

Si nous essayons de nous figurer le mécanisme de nos opérations intellectuelles, nous trouverons qu'elles débutent par une *intuition* ou vue directe des choses. Nous n'avons pas l'intuition d'un théorème ou d'une période historique; nous avons l'intuition de notre maison et de nos vêtements. Il est important de commencer par des intuitions justes et vives, premières approches avec la réalité. A ce propos, Schopenhauer, bien qu'ardent misogyne, vante les qualités intellectuelles des femmes.

On a lu un peu partout les boutades qu'il leur assène, avec

une aigreur et une persistance aussi dénuées de justice que de bon goût : « Les femmes ont les cheveux longs et les idées courtes » (proverbe illyrien, qui n'est vrai qu'à moitié, comme la plupart des proverbes). « Au lieu d'appeler ce sexe beau, il eût été plus juste de l'appeler inesthétique... l'admiration qu'il inspire n'est qu'une ruse de la nature pour parvenir à ses fins... le seul aspect de la femme révèle qu'elle n'est destinée ni aux grands travaux de l'intelligence, ni aux grands travaux matériels ...elles n'ont ni le sentiment ni l'intelligence de la musique, pas plus que de la poésie ou des arts plastiques. » Valent-elles mieux moralement? « Le lion a ses dents et ses griffes, l'éléphant et le sanglier ont leurs défenses, le taureau a ses cornes, la seiche a son encre qui lui sert à brouiller l'eau autour d'elle; la nature n'a donné à la femme pour se défendre et se protéger, que la dissimulation; cette faculté supplée à la force que l'homme puise dans la vigueur de ses membres et dans sa raison; la dissimulation est innée chez la femme, chez la plus fine comme chez la plus sotte. » On sourit, mais on plaint ce philosophe de n'avoir jamais rencontré ou apprécié la loyauté qui est l'apanage et l'honneur des femmes à l'âme fière et délicate. A quoi donc sont-elles bonnes d'après leur détracteur? A élever des enfants? Peut-être; mais c'est parce qu'elles restent elles-mêmes « puériles, futiles et bornées; elles demeurent toute leur vie, de grands enfants, une sorte d'intermédiaire entre l'enfant et l'homme ». Il les voudrait faire rétrograder jusqu'à l'abjection payenne ou à la servitude musulmane; il souhaite le temps où « l'on verra disparaître de ce monde la dame, ce monstre de la civilisation européenne et de la bêtise germano-chrétienne avec leurs ridicules prétentions au respect et à l'honneur ». Compris d'une certaine façon, le féminisme pourrait contribuer à la réalisation de son vœu.

Quoiqu'il en soit, cet ennemi acharné des femmes leur reconnaît une supériorité marquée pour la conduite de la vie, parce que leurs intuitions sont plus promptes et nettes que les nôtres. Vauvenargues a dit : « Personne n'est sujet à plus de fautes que

ceux qui n'agissent que par réflexion. » La spontanéité des femmes les protège contre ce péril.

Cependant, par la réflexion, la raison forme des concepts qui sont nos idées abstraites; nous connaissons par intuition nos amis, notre chien, les fleurs d'un jardin, et par concepts : l'homme, la bête, la plante, notions abstraites moins fidèles que les impressions personnelles et vivantes, mais beaucoup plus générales parce qu'elles s'appliquent aux êtres passés, présents, futurs et possibles.

Au-dessus de la raison est le Savoir (*Wissen*), collection de concepts et plus haut encore, la Science, hiérarchie du savoir, discernement et critique, déduction des idées, dérivées des principes autour desquels elles se groupent et s'organisent.

N'allez pas croire, néanmoins, que l'intelligence soit la plus élevée de nos facultés; elle a usurpé le premier rang, par notre faute et pour notre malheur. Car les notions intellectuelles sont successives (on ne pense qu'à une seule chose à la fois), perpétuellement fugaces (une idée disparaît lorsqu'une autre pénètre dans le champ de la conscience), fragmentaires (nous morcelons la réalité pour former nos idées distinctes). L'oubli est la condition du savoir (il faut élaguer et chasser une foule d'images pour qu'un souvenir émerge en notre mémoire). Si l'on a pu dire qu'un arbre nous empêche de voir la forêt, combien de fois la forêt nous empêche-t-elle de distinguer un arbre? Si l'intuition des individus naît à la vue de l'ensemble, la vision du tout s'oppose à la perception des parties qui le composent et encore l'intelligence s'obscurcit et se brouille en raison directe des efforts que l'on tente pour l'étendre et la fixer, elle ne se développe et s'enrichit en un sens qu'à la condition de s'appauvrir et de s'atrophier en un autre; sa subtilité compromet sa solidité; sa vivacité altère sa justesse; les poètes font de mauvais logiciens; les dramatistes sont des historiens inexacts; les contemplatifs deviennent impropres à l'action. « Le génie est aussi utile dans la vie pratique qu'un télescope dans un théâtre. » Cette intelligence qui vieillit avec le cerveau isole des autres hommes celui qui en a reçu une large part; elle est une source

de tristesse, une semeuse de chagrins et ceux que la pensée domine et inquiète pourraient s'écrier avec le Moïse de Vigny :

> « Et cependant, Seigneur, je ne suis pas heureux;
> Vous m'avez fait vieillir puissant et solitaire,
> Laissez-moi m'endormir du sommeil de la terre ! »

La théorie de la connaissance abonde en détails judicieux et ingénieux, mais dont la plupart ne présentent rien d'original; l'humour corrosive de l'écrivain déguise seule leur affligeante banalité. Le fond est un kantisme exagéré mettant en saillie toutes les outrances du subjectivisme. Que le soleil ne brille plus si je ferme les yeux, que l'univers s'évanouisse avec mon existence terrestre, ces paradoxes ne sont plus des nouveautés, mais ne deviendront jamais des convictions universelles. On voudrait en vain persuader aux hommes qu'ils ne sont que des ombres qui paraissent se mouvoir au sein de l'éternelle illusion. Sans doute, un objet n'est connu que s'il existe un sujet capable de le connaître; un visage ne se réfléchit dans une glace que si un miroir existe, mais on aura beau briser tous les miroirs, les visages, beaux ou laids, seront encore des réalités; leurs images seules auront disparu.

Schopenhauer était trop pénétrant, trop peu dupe des systèmes, pour méconnaître la valeur de ce jugement humain; c'est pour l'expliquer qu'il imagina sa théorie de la Volonté.

(*A suivre.*) Louis Maisonneuve.

REVUE DE L'ANCIENNE LITTÉRATURE CHRÉTIENNE[1]

III. Études[2].

1. H. Achelis, *La chrétienté pendant les trois premiers siècles* (en allemand), tome I. Leipzig, Quelle et Mayer, 1912, in-8°, xii-295. Prix : 10 mk. — **2.** J. Behm, *L'imposition des mains dans l'Église primitive, usage, origine, signification*. Leipzig, Deichert, 1911, in-8°, viii-208. Prix : 4 mk 50. — **3.** A. Puech, *Les apologistes grecs du II^e^ siècle de notre ère*, Paris, Hachette, 1912, in-8°, vii-344. — **4.** C. Barth, *L'interprétation du Nouveau Testament dans la Gnose valentinienne* (TU, 37, 3), iv-118. — **5.** F. Haase, *Sur la Gnose de Bardesane, recherches de critique littéraire et d'histoire des dogmes* (TU, 34, 4), 98 pp. Prix : 3 mk. — **6.** E. de Backer, *Sacramentum*, le mot et l'idée représentée par lui dans les œuvres de Tertullien. Louvain, Bureaux du Recueil, 40, rue de Namur, 1911, in-8°, xx-392. Prix : 8 francs; A. Bill, *Pour l'explication et la critique textuelle du premier livre de Tertullien « Adversus Marcionem »* (TU, 38, 2), 112 pp. Prix : 3 mk 50. — **7.** H. Koch, *Cyprien et la primauté romaine* (TU, 35, 1) iv-174. Prix : 5 mk 50. — **8.** A. Lehaut, *L'Éternité des peines de l'Enfer dans S. Augustin* (Études de théologie historique, 4), Paris, Beauchesne, 1912, in-8°, 205 pp. Prix : 5 francs. — **9.** M. Jugie, A. A., *Nestorius et la controverse nestorienne* (Bibliothèque de théologie historique), Paris, Beauchesne, 1912, in-8°, 326 pp. Prix : 6 francs. — **10.** H Kayser, *Les écrits d'Arnobius junior* (en allemand), Gütersloh, Bertelsmann, 1912, in-8°, 198 pp. — **11.** R. Heurtevent, *Durand de Troarn et les origines de l'hérésie bérengarienne* (Études de théologie historique, 5). Paris, Beauchesne, 1912, in-8°, xiii-312. Prix : 5 francs. — **12.** L. Capéran, *Le problème du salut des infidèles. Essai historique* (Bibliothèque de théologie historique); *Essai théologique*, Paris, Beauchesne, 1912, in-8°, 2 vol. x-550 et vii-112. Prix : 8 francs et 2 fr. 50. — **13.** A. Focherini, *La Dottrina canonica del diritto della guerra da S. Agostino a Baltazar, d'Ayala*, Modène, Blondi, 1912, in-8°, 93 pp.; A. Vanderpol, *Le droit de guerre d'après les théologiens et les canonistes du Moyen âge*. Paris, Tralin, 1911, in-8°, xvi-207-iv-ii pages. Prix : 3 francs.

(1) Voir Bulletin d'octobre, p. 357-80. A propos de la *Synopsis* du P. Donceur, j'aurais dû faire remarquer que les tranches décimales sont partagées par des lignes jaunes en cinq tranches de deux ans. On comprend dans quel sens j'ai pu cependant écrire « horreur des dates »; il s'agit des dates exprimées par des chiffres précis. L'ingéniosité et, à mon avis, l'infériorité du système consiste dans cette disposition graphique. L'on voit cependant, qu'il sera toujours assez aisé de trouver la date exacte.

(2) TU. Collection *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Altchristlichen Literatur*, en allemand, chez Hinrichs, Leipzig, in-8°.

1. « Au cours de mon travail, écrit M. H. Achelis (1), aucune observation ne m'a plus souvent et plus fortement frappé que celle-ci : Sur l'histoire du christianisme, même dans sa période la plus ancienne, nous sommes incomparablement mieux orientés que sur n'importe quelle autre religion qui peut être mise en parallèle avec l'Eglise. Je serais heureux qu'un vigoureux sentiment de certitude apparaisse comme de plus en plus justifié, en dépit des nombreuses questions qui restent encore ouvertes. Le moment me semble venu d'essayer de grouper en un tableau d'ensemble, tout ce qui est acquis. Qui tente cette entreprise peut espérer, pour sa modeste part, rendre service aussi à l'Eglise du présent. C'est là ma plus haute ambition. » Ces lignes, précisent admirablement le but de l'ouvrage publié par M. Achelis et l'esprit dans lequel il est composé. *La chrétienté pendant les trois premiers siècles* est un livre de haute vulgarisation, écrit avec une connaissance approfondie des sources et une sympathie non dissimulée. La bibliographie moderne est, de parti pris, à peu près complètement éliminée, en revanche les renvois aux documents primitifs sont multipliés. L'on n'a point affaire à un recueil de notes et de fiches commodément classées; les *excursus* qui occupent les dernières pages du volume, répondent seuls à ce signalement. M. Achelis coordonne les multiples détails recueillis en un exposé vivant, toujours précis, mais sans longueurs, de nature à intéresser le grand public, sans pour cela être inutile aux érudits. Le premier volume comprend cinq grandes divisions : la communauté de Jérusalem, l'Apôtre Paul, les communautés chrétiennes d'origine païenne, la fin du judéo-christianisme, l'élimination du paganisme. Ce dernier titre donné à une étude sur la Gnose et la polémique dont elle fut l'objet indique assez le jugement défavorable porté sur elle par M. Achelis. Sans tomber dans l'exagération, il réduit à sa valeur ce mouvement où certains avaient voulu chercher les origines premières de la théologie et cru trouver la source principale du dogme chrétien. Le chapitre de beaucoup le plus long est celui sur les communautés d'origine païenne. L'auteur étudie successivement leur constitution, leurs rapports avec la synagogue (fêtes, rites, croyances populaires), l'ascèse, le service divin, l'eschatologie, etc.

Là, comme dans les deux premiers chapitres, s'il y a beaucoup à louer, il y a aussi des réserves qui s'imposent. L'auteur est protestant et cela se voit à certains traits, comme aussi aux lacunes du tableau qu'il trace. Tandis qu'il s'étend avec complaisance et une certaine exagération sur le rôle joué par les prophètes et même les prophétesses dans l'Eglise primitive, il réduit à l'excès celui de la hiérarchie. L'idée de tradition, fondée sur la succession épiscopale dans les églises

(1) *Das Christentum in den ersten drei Iahrhunderten*, I, p. x.

d'origine apostolique, n'est, selon lui, qu'une production tardive, fruit de la réaction antignostique; le besoin a créé l'organe. En fait, le gouvernement de chaque communauté aurait été longtemps démocratique; en dehors des apôtres et des prophètes, représentants de l'Esprit et de la liberté chrétienne, les épiscopes et presbytres n'étaient que les délégués de la communauté, révocables et sans autorité formelle. Aussi, n'est-on pas étonné de constater que Rome ne joue aucun rôle dans cet exposé de la vie chrétienne des deux premiers siècles, pas plus que l'épiscopat unitaire. Le difficile est alors d'expliquer l'existence même et la durée de l'Eglise, son unité maintenue à travers tant de difficultés et de schismes, unité doctrinale et disciplinaire formant le plus vivant contraste avec la multiplicité et le morcellement des sectes hérétiques. L'explication est d'autant plus malaisée pour M. Achelis, qu'il passe complètement sous silence le rôle de saint Pierre. C'est Jacques, le frère du Seigneur, qui est le grand homme de l'Eglise primitive. D'ailleurs, les premiers chapitres du livre des Actes, à la différence des derniers, n'ont pas de valeur historique. Il y eut d'abord une communauté galiléenne qui ne se transporta à Jérusalem que quelques années après la mort du Sauveur. C'est du moins ce qui paraît le plus probable à M. Achelis. On aura tout autant de difficulté à accepter la date de 58 environ qu'il adopte pour le décret de Jérusalem : cette date, en flagrante contradiction avec le récit des Actes, est hautement improbable. L'auteur des Actes, ne pouvait guère commettre, à ce moment, une méprise chronologique aussi considérable.

Ces lacunes laissent inachevé le beau tableau composé par M. Achelis. Il n'est que justice de signaler l'heureux emploi des documents évangéliques pour éclairer l'attitude et la psychologie des premières générations chrétiennes. Leur authenticité s'en trouve confirmée. Les *excursus* forment autant de petits dossiers fort utiles sur un certain nombre d'institutions ou de problèmes concernant l'Eglise primitive. M. Achelis est, en général, très copieusement documenté. L'omission la plus grave, en dehors des points déjà signalés, me paraît être, à propos des hymnes, l'absence du témoignage de saint *Hippolyte* dans le *Petit Labyrinthe*. (Eusèbe HE. V. 28, 5) (1).

(1) Je signalerai, pour mémoire seulement, trois fascicules des TU, se rapportant au Nouveau Testament : *L'Epître aux Hébreux éclairée par son contexte historique* (*Der Hebraerbrief in Zeitgeschichtlicher Beleuchtung*) de B. Weiss; *L'harmonistique dans le texte des Evangiles du Codex Cantabrigiensis* (*Die Harmonistik im Evangelientext* des Codex Cantabrigiensis) de M. J. Vogel; *Nouveaux fragments et recherches sur les évangiles judéo-chrétiens* (*Neue Fragmente und Untersuchungen zu den Iudenchristlichen Evangelien*), de A. Schmidtke. A propos de quelques fragments nouveaux sans grande importance, l'auteur recueille tous les témoignages de la tra-

2. M. Behm a rassemblé dans la première partie de son livre sur l'imposition des mains les textes du Nouveau Testament et de la littérature chrétienne des trois premiers siècles (1). Ils sont groupés selon l'objet de ce rite : guérisons, baptême (confirmation), bénédiction, ordinations, pénitence, réconciliation des hérétiques. Les textes sont diligemment réunis et accompagnés d'une discussion critique. La deuxième partie complète le recueil en rapprochant les données empruntées à l'histoire des religions, surtout aux rites de la synagogue, permettant d'établir une filiation entre ses usages et ceux du christianisme primitif. Quelle que soit l'interprétation adoptée sur la signification de ces rites, c'est le sujet de la troisième partie, le recueil des textes réunis dans les deux premières, et auquel une table des citations donne toute sa valeur, est un précieux appoint pour l'étude des rites sacramentaires. On y trouvera en dépit de l'interprétation adoptée par M. Behm de solides arguments pour justifier la théorie catholique de l'efficacité propre des sacrements.

3. Le volume publié sur les apologistes grecs du *second siècle* par M. Puech, professeur à la Sorbonne, est de première importance. Il montre quelle utilité le théologien peut retirer d'une forte culture philologique. Délaissant dans leur œuvre l'élément polémique, qui est d'ailleurs le moins original puisqu'il met fortement à contribution les lieux communs de la satire profane, M. Puech s'attache à étudier l'enseignement positif des apologistes, en particulier les relations entre leur théologie et les doctrines philosophiques dont ils auraient pu s'inspirer. Ses conclusions marquent le point culminant de la réaction très justifiée contre des idées trop longtemps et trop universellement répandues, selon lesquelles les apologistes n'auraient guère eu de chrétien que le nom et auraient sacrifié le dogme à la philosophie. L'enquête est menée avec une connaissance approfondie du sujet, une judicieuse critique et une impartialité qui entraînent la conviction. Il en résulte que si, sur un certain nombre de points, il y a eu contact et même emprunt, ce n'a été que d'une manière accessoire. Avant tout, les apologistes, Justin surtout, le plus sympathique de tous, ont puisé aux sources chrétiennes et ont voulu exprimer l'enseignement chrétien. Le prologue du IV^{e} évangile est à l'origine des spéculations sur le Verbe. Les ressemblances avec le vocabulaire des philosophes cachent de profondes divergences doctrinales.

dition littéraire au sujet de l'Evangile des Nazaréens, de l'Evangile des Hébreux et de celui des Douze. Il en discute minutieusement la portée et formule des conclusions assez nouvelles, mais contestables, en particulier en ce qui touche au rôle d'Apollinaire, hypothèse gratuite de l'auteur, et à l'improbité littéraire de S. Jérôme.

(1) *Die Handauflegung in Urchristentum.*

Il n'y a pas moyen de résumer le riche contenu de ce beau livre, d'une lecture très attachante, qui, sans faire étalage d'érudition, représente le fruit d'un travail considérable et de main d'ouvrier. Pour ne rien dire des questions d'ordre littéraire (authenticité, date, etc., surtout pour les écrits pseudo-justiniens), traitées accidentellement, il y a là des données de première valeur pour l'histoire des débuts de la théologie, les théories sur la connaissance religieuse, les rapports entre la science et la foi, tout l'ensemble de la dogmatique tel qu'il se présentait alors : doctrine sur Dieu, les esprits (anges et démons), le monde, l'homme (âme et corps), la christologie, le baptême et l'eucharistie. Il y aurait peu de points sur lesquels je serais en désaccord notable avec l'éminent professeur, tellement son étude est consciencieuse et ses jugements prononcés à bon escient. Je signalerai surtout ce qui a trait aux rapports du « paulinisme » avec le christianisme primitif et une expression qui détonne dans un ensemble de ton aussi modéré. Il parle de « l'esprit sectaire et révolutionnaire des premières générations chrétiennes » (p. 173). Je me demande sur quels documents s'appuie ce jugement injuste : Ce n'est assurément ni sur les épîtres de Saint Paul, ni sur celle de Saint Clément!

En appendice quelques discussions plus techniques. On y remarquera une longue dissertation sur l'usage du mot *pneuma* chez les apologistes. La confusion et la complexité signalées par M. Puech sont générales et se sont prolongées bien au delà de ce temps. L'application au Verbe de la mention de l'Esprit Saint dans le récit de l'Annonciation est classique au IV^e^ siècle. La raison de cette complexité doit être cherchée dans les textes scripturaires. Il n'est pas toujours aisé d'y distinguer ce qui se rapporte à l'*esprit divin* signifiant la nature divine, ou à l'Esprit, personne de la Trinité, ou enfin à ce don par lequel il se communique à nous et que nous appelons aujourd'hui la grâce sanctifiante.

4. Tout en développant des idées contraires à l'enseignement évangélique, les valentiniens, comme les autres chrétiens de leur temps, se réclamaient des saintes Ecritures. M. Barth (1) étudie leur attitude à l'égard du Nouveau Testament, en recourant aux écrits gnostiques, en particulier aux *Eclogae* et aux *Excerpta e Theodoto*, conservés dans les œuvres de Clément et dégagés de leurs éléments non gnostiques. Leur texte néotestamentaire présente quelques variantes significatives, à côté de leçons se rattachant à des recensions connues. Leur exégèse n'est, pour la plus grande part, qu'une application, en faveur de leurs doctrines, de la méthode allégorique, si cultivée dans tous les groupes chrétiens, sous l'influence de Philon. M. Barth ras-

(1) *Die Interpretation des Neuen Testaments in der Valentinianischen Gnosis.*

semble les passages ainsi interprétés; ils ont pour objet certains épisodes de la vie du Sauveur et certaines de ses paroles, ou les paraboles, les nombres, le prologue de l'Évangile de Saint Jean, certaines phrases de saint Paul. Les raisons invoquées pour justifier cette interprétation allégorique sont, comme toujours, l'impossibilité d'accepter le sens littéral ou la nécessité d'y trouver une signification plus profonde, ce monde terrestre n'étant qu'une image des réalités invisibles. Moins fréquemment cette exégèse a pour but de chercher dans les événements de l'histoire évangélique une application de la sotériologie ou de la morale gnostique. En terminant, M. Barth relève quelques cas, beaucoup plus rares, où les textes néotestamentaires sont commentés en respectant leur sens littéral. Ce travail est, comme on le voit, un apport utile pour l'histoire de l'exégèse dans l'antiquité chrétienne.

5. Au tome II de la *Patrologia Syriaca*, M. l'abbé Nau a réédité le *Livre des lois du Pays*, unique document authentique qui nous reste de l'enseignement de Bardesane. Une copieuse introduction recueille les témoignagnes anciens sur sa doctrine, en particulier ceux de saint Ephrem, qui lutta avec beaucoup d'énergie contre l'influence du poète-astrologue. De l'étude de ces diverses sources, M. Nau conclut que Bardesane ne fut gnostique que dans la mesure où ce mot peut être appliqué à tous ceux qui essayèrent d'adapter les connaissances philosophiques et scientifiques de leur temps au christianisme. La cause principale de ses erreurs, par exemple de la négation de la résurrection des corps, fut sa trop grande confiance dans l'astrologie. M. Haase a repris dans sa dissertation sur la *Gnose de Bardesane* l'examen de ce problème (1). Après avoir rappelé les diverses opinions émises par les auteurs récents, en particulier par M. Nau, il cherche d'abord à préciser l'œuvre anthentique du maître d'Edesse. D'une étude minutieuse des trois recensions des *Lois du pays* il conclut que le texte syriaque et le fragment conservé par Eusèbe proviennent d'un archétype commun, vraisemblablement utilisé directement par l'auteur des *Recognitiones*. Cet archétype n'est lui-même qu'une recension syriaque d'un dialogue contre le *Destin*, œuvre des disciples de Bardesane et remaniement d'un dialogue primitif du maître. On a quelquefois attribué à Bardesane les *Acta Thomae* avec les hymnes gnostiques qu'ils renferment, ainsi que l'apologie syriaque du Pseudo-Méliton. M. Haase regarde comme invraisemblable cette dernière attribution et admet seulement comme possible la première; cependant l'*hymne de la Perle* aurait une origine beaucoup plus ancienne. Elle viendrait des sectes égyptiennes et mandaïtes. En ce qui concerne les témoignages, M. Haase est moins sévère pour Ephrem que ne l'est

(1) *Zur Bardesanischen Gnosis.*

M. Nau. Il est évident, en effet, qu'Ephrem a dû reproduire matériellement le contenu des chants de Bardesane, puisqu'ils étaient tout à fait populaires de son temps, mais il a pu aussi ne pas les comprendre complètement et leur prêter une signification erronée. Sur ce point, M. Nau a fait la pleine lumière et M. Haase le reconnaît. En ce qui concerne les sources arabes, l'un et l'autre ont méconnu la vraie portée du témoignage emprunté à ce qu'ils appellent la *Préface du Concile de Nicée*. En fait, il s'agit du catalogue des hérésies, œuvre de Marouta de Maipherkat, à la fin du IVe siècle et non pas d'un traité datant seulement de 700 à 800. Les assertions sont d'autant plus intéressantes qu'elles émanent d'un oriental. Elles contiennent un mélange instructif d'erreurs et de vérités.

Après avoir ainsi précisé la valeur des sources, M. Haase étudie la théologie de Bardesane en comparant la doctrine des *Lois du Pays* avec les renseignements donnés par saint Ephrem. Si incomplètes que soient ses sources, elles permettent d'affirmer que Bardesane, sans être gnostique, s'inspire des tendances de ce mouvement et enseigne nettement plusieurs hérésies. Dieu produit de toute éternité les éléments primordiaux qui organisent le monde et le tiennent sous leur dépendance. L'homme échappe par la liberté à l'influence astrale qui s'exerce cependant sur la partie inférieure de son être (corps et principe vital). Aussi ne faut-il point songer à une résurrection des corps et doit-on attribuer au Christ un organisme différent du nôtre. M. Haase termine son travail par quelques précisions sur les diverses sources de ces doctrines : philosophie grecque, astrologie orientale et sur l'influence de la terminologie des éléments sur le développement ultérieur des concepts de nature et de personne. Pour lui, l'importance de Bardesane lui vient surtout d'avoir été l'intermédiaire entre la spéculation bouddhique et le christianisme et de s'être le premier intéressé du point de vue chrétien à la civilisation des divers peuples; surtout il a fait la plus large part aux considérations d'ordre astronomique. Nul n'ignore que l'influence de ces spéculations s'est prolongée jusqu'au XVIe siècle.

6. L'ouvrage de M. E. de Backer n'est pas une simple monographie sur Tertullien. Il étudie en réalité du point de vue de l'histoire comparée des religions les origines sacramentelles. La première partie est une dissertation philologique sur la signification du mot *sacramentum* chez Tertullien. L'auteur commente avec détail les textes, dans l'ordre chronologique, et, après avoir analysé leurs divers sens, en fait la synthèse logique. La signification fondamentale est « le plus souvent active, *quod sacratum facit* et quelquefois passive, *res sacra*. A cette valeur est venue s'ajouter l'idée de mystère ». Cette dernière, d'abord accessoire, est devenue prépondérante, à mesure que s'affaiblissait le sentiment « de la valeur étymologique active ».

Cette étude est minutieuse; elle ne me paraît pas d'une méthode impeccable. Il aurait fallu, me semble-t-il, distinguer nettement entre la signification propre du terme *sacramentum* et l'objet auquel il est appliqué. La multiplicité de ces derniers ne comporte pas, pour autant, une variation correspondante du sens de *sacramentum*. Il serait facile de réduire considérablement la douzaine d'acceptions diverses relevées par M. de Backer dans l'emploi par Tertullien de *Sacramentum*, au bénéfice du sens « mystère », qui, par son vague même, se prêtait à cet usage. Une étude sur le sens du grec *mysterion* aurait éclairé d'ailleurs toutes ces recherches. La synthèse en aurait été plus nette et l'évolution sémantique à la fois plus cohérente et plus suggestive. On peut rattacher à cette première partie le chapitre de la quatrième où M. de Backer étudie les mots *sphragis*, *signum* et *signaculum*.

Les trois parties suivantes ont un tout autre caractère et forment en réalité un sujet nouveau. Dans la deuxième, l'auteur expose, à l'aide surtout des textes de Tertullien, quels étaient, de son temps, les rites de l'initiation chrétienne. Il y retrace avec soin des idées et des faits bien connus. On remarquera qu'il n'admet pour l'*onction* aucune attache avec le baptême. Son sujet lui donne occasion de résumer les idées eschatologiques de Tertullien et celles qui concernent la sotériologie, la liberté humaine, le mérite... Cette seconde partie eût gagné à être mieux composée. Le chapitre sur l'Eschatologie est inséré, sans que rien en fasse connaître la raison, entre un chapitre sur les effets du baptême et un autre sur la doctrine générale des sacrements. Ici même, la sotériologie apparaît un peu comme un hors-d'œuvre. On ne voit guère pourquoi l'auteur a substitué au terme classique de *sacramentaux* celui de *sacramentaires* qui est déjà appliqué par la langue usuelle à un autre objet. L'initiation dans les différents mystères païens forme le sujet de la troisième partie où M. de Backer expose et discute les résultats les plus récents des recherches sur cette matière doublement abstruse. Il y a là nombre de pages de la plus grande utilité et qui mettront à la portée de nos théologiens soit des renseignements, soit des doctrines épars dans un grand nombre d'ouvrages. Je signalerai spécialement les développements consacrés au mot *sôteria* et aux conceptions qu'il signifie. L'auteur peut ainsi aborder avec ses lecteurs, dans la quatrième partie, la question essentielle des rapports entre les mystères païens et les mystères chrétiens. Chacun des rites de l'initiation chrétienne, baptême, onction, imposition des mains, eucharistie, collation du lait et du miel, est confronté avec les rites analogues ou prétendus tels du mysticisme païen ou gnostique. La conclusion fortement motivée est qu'une dépendance du christianisme n'est ni prouvée, ni probable, solution confirmée par une étude générale sur les analogies

dans le symbolisme, M. de Backer relève avec raison dans son dernier chapitre sur la méthodologie les abus qui ont compromis jusqu'ici la science des religions. Consciemment ou non, par esprit de dénigrement, par haine ou par simple dilettantisme, on a voulu retrouver partout hors de lui la raison d'être de ce qui caractérise le christianisme dans ses rites essentiels; on a jonglé avec les faits et les textes, en dépit du sens commun; on a semblé croire qu'il suffit qu'une vue soit ingénieuse ou nouvelle pour être vraie.

Le travail de M. de Backer est des plus solides.

Le titre de la brochure de M. Bill en exprime bien le contenu (1). C'est une sorte de commentaire du *Liber I adversus Marcionem*, à la fois critique et exégétique. M. Bill rejette les modifications de texte, adoptées par le dernier éditeur M. Kroymann, en particulier la distinction des deux recensions, mêlées dans les éditions antérieures (en appendice, il poursuit sa démonstration à ce sujet, à propos du second livre). Il étudie le sens de certains mots et l'origine philosophique de certaines doctrines. On trouvera là une masse de renseignements qui rendront plus aisée l'étude soit de la théologie de Tertullien, soit des doctrines de Marcion. Un dernier appendice rassemble les extraits de ce dernier que l'on peut dégager du texte du *Liber I adversus Marcionem*.

7. M. H. Koch a donné à la publication de cette brochure (2) sur *S. Cyprien et la primauté romaine* la triste signification d'une apostasie. A vrai dire, sa thèse serait-elle exacte, on ne voit guère en quoi cela justifierait pareille démarche. L'Eglise romaine n'a jamais prétendu être fondée sur Cyprien, mais sur Pierre et si S. Cyprien a erré dans la question de la rebaptisation des hérétiques, il a pu errer de même dans celle de la primauté romaine. Mais il n'est pas nécessaire même de concéder cela à M. Koch, son analyse très minutieuse des textes et des faits est aussi très partiale, il laisse dans l'ombre toutes les explications favorables à la primauté pour exagérer les difficultés. Néanmoins sa brochure est à étudier : tout n'est point ivraie et l'on pourra faire son profit de plus d'une remarque de détail qui permettra de mieux adapter les thèses classiques et d'éviter certaines exagérations.

8. Qu'a pensé saint Augustin des idées hétérodoxes sur l'enfer et des objections que faisaient de son temps les origénistes, les miséricordieux de diverses écoles, les incroyants? Comment a-t-il défendu

(1) *Zur Erklärung und Textkritik des I. Buches Tertullians « Adversus Marcionem ».*

(2) *Cyprian und der römische Primat.*

le dogme catholique? Quelle place lui a-t-il donné dans sa direction spirituelle et sa prédication? Quelles explications a-t-il mises en relief pour en faciliter l'intelligence? Telles sont les questions que s'est posées M. Lehaut. A sa dissertation, d'ailleurs bien conduite, je ferai surtout le reproche d'être trop longue. Il y aurait eu avantage à la réduire presque de moitié. L'auteur cause plutôt qu'il n'écrit. Certains développements n'auraient rien perdu à être condensés : ainsi le chapitre sur la direction spirituelle et la prédication, où il n'y a rien de particulièrement saillant, aurait pu se ramener sans peine à une ou deux pages avec quelques textes cités en note. Çà et là, l'auteur aurait dû faire une plus large part à la critique, reconnaître par exemple plus nettement combien est factice l'explication rapportée, page 29, d'une phrase de S. Jérôme, ou, page 123, avouer que l'allusion au péché originel pour faire comprendre l'éternité des peines, est un des cas où l'*obscurum* est expliqué *per obscurius*. L'appréciation portée sur la valeur dogmatique de la *lettre à Deogratias*, paraît bien un peu exagérée. L'ouvrage d'ailleurs rendra de vrais services à ceux qui auront à prêcher sur le dogme de l'enfer ou à en traiter apologétiquement.

9. Grâce au *Livre d'Héraclide* (*Bulletin* 1911, p. 338-9) et aux *Nestoriana*, antérieurement édités par M. Loofs, il est devenu possible et, dans une certaine mesure, facile de se faire une idée précise de la doctrine de Nestorius. Il n'y faut que beaucoup de patience et une scrupuleuse fidélité aux lois de la critique des textes. Ce n'est malheureusement point la méthode suivie par le R. P. Jugie et voilà pourquoi son livre, malgré l'assurance avec laquelle il le présente et l'attitude assez hautaine prise à l'égard de ceux qui n'interprètent pas les textes comme lui, laisse l'œuvre à faire à peu près intacte, du moins pour la christologie. J'ai sous les yeux une longue liste de remarques suggérées par la lecture de son travail. Quelques-unes suffiront.

Partir, comme il le fait, de la notion de *personne*, pour reconstituer la doctrine de Nestorius, est une entreprise aussi étrange que serait celle de reconstituer tout le système christologique de saint Cyrille, en prenant comme idée maîtresse, la théorie des deux natures. Le R. P. Jugie pose en principe que, pour Nestorius, nature équivaut à personne et se croit dès lors le droit et le devoir de substituer ce dernier terme partout où il trouve le premier et d'interpréter dans ce sens les affirmations de Nestorius, *même quand expressément celui-ci a protesté contre cette déformation de sa pensée*. Où Nestorius prend soin d'écrire les termes abstraits *divinité*, *humanité*, le P. J. traduit, sans plus de façon, *la personne du Verbe*, *la personne humaine*. Il n'est pas étonnant dès lors qu'il trouve chez ce théologien, dont il vante

pourtant la logique et la subtilité, des contradictions qui le déconcertent, ni que, pour échapper aux conclusions que suggèrent certaines formules, par trop rebelles au traitement énergique qu'il leur fait subir, il exprime l'hypothèse tout à fait gratuite d'interpolation ou d'hypocrisie de la part de ce « renard ».

Par une contradiction singulière, il admet d'ailleurs chez les orientaux, élevés à la même école que Nestorius et parlant le même langage, le sens naturel des mots qu'il se refuse à voir dans les textes de l'hérésiarque et, d'autre part, il manifeste une indulgence quelque peu surprenante pour des hérétiques non moins formellement condamnés par l'Église, Apollinaire, Eutychès, les monophysites sévériens. Les formules et les comparaisons qui prêtent le plus à la critique, il les trouve, non sans contradiction, tantôt admirablement faites pour exprimer contre Nestorius le dogme catholique, tantôt pouvant « être facilement tournées dans un sens hérétique ». Au sujet de l'union des deux natures, il commente avec chaleur la comparaison si critiquable de l'âme et du corps, — employée, après Apollinaire, par saint Cyrille, — et y découvre, mise « vivement en relief, la différence radicale qui sépare la doctrine orthodoxe du système nestorien ». En revanche, il trouve à redire au tome de saint Léon, à propos de quelques expressions « qui étaient sans danger pour la foi simple des occidentaux, mais grosses d'équivoques pour les milieux orientaux », ceux d'Antioche et de Constantinople apparemment!

Pour justifier la condamnation d'Éphèse, il n'est en aucune manière nécessaire de prêter à Nestorius des idées qu'il n'a pas eues, certaines même contre lesquelles il a vivement protesté. Le P. J. identifie chez Nestorius *nature*, *hypostase*, *prosopon*, et substitue le mot *personne* partout où l'un de ces termes est employé. Il oublie que, même si ces termes visaient pour Nestorius la même réalité, — ce qu'il n'a pas démontré, — c'est un axiome de philosophie qu'il peut y avoir des formalités distinctes pour une même réalité et qu'on n'a pas le droit d'attribuer indifféremment à chacune ce qui est dit des autres. Loin d'interpréter l'abstrait par le concret, la nature par la personne, il est de toute évidence que pour Nestorius, comme pour les autres orientaux, pour lesquels le P. J. le concède expressément, les termes concrets sont d'abord des noms de nature. Cela compris, tout le système des deux natures se déroule logiquement, il n'est pas besoin de parenthèses tendancieuses ou de suppositions gratuites pour lui donner un sens; l'on finit sans doute par se heurter à la théorie insuffisante et inadmissible de la personnalité telle que l'expose Nestorius, mais elle intervient à sa place et ne joue pas un rôle usurpé. Si elle reste l'erreur capitale de Nestorius, elle n'est point la clé de sa christologie. Le P. J. d'ailleurs l'expose assez mal. Dans un style d'assez mauvais goût qui reparaît un peu trop souvent, il traite cette *union prosopique* de « farce

théologique ». Elle est pour lui un fantôme sans réalité, un masque destiné à faire illusion. Les textes amènent à des conclusions tout autres. On s'en convaincra aisément, comme de la justesse de ces critiques, si l'on veut bien seulement parcourir les quelques pages, autrement objectives et complètes, consacrées à la même question dans le troisième volume de l'*Histoire des dogmes* de M. Tixeront. On y comprendra beaucoup mieux et la suite des événements et les difficultés théologiques de la situation et la vraie nature du système nestorien. La seconde partie de l'ouvrage, où le P. J. a moins souvent l'occasion de se laisser dominer par son système préconçu, est beaucoup plus satisfaisante. Il aura pu remarquer lui-même que les conclusions auxquelles il arrive pour l'ensemble s'accordent beaucoup mieux avec l'interprétation modérée de la christologie, à laquelle il a refusé son suffrage.

10. Dom Morin a publié dans la *Revue bénédictine*, en 1911, une *Etude d'ensemble sur Arnobe le jeune* qui présente, en quelques pages, un raccourci fort instructif de la doctrine de cet auteur. L'ouvrage de M. Kayser (1), peut en être considéré comme le développement très ample sur trois points capitaux : la grâce, la trinité, la christologie. M. Kayser se borne à étudier et à mettre en parallèle le *Conflictus* et le *Commentaire sur les Psaumes*, ne citant le *Prædestinatus* qu'accidentellement pour indiquer une parenté littéraire ou doctrinale. Dans sa pensée, d'ailleurs, son travail, en intéressant directement l'histoire des dogmes, a pour objet indirect de prouver l'identité d'auteur pour les deux traités utilisés. Sur les trois sujets indiqués la discussion est approfondie et permet d'apprécier dans quelle mesure Arnobe se rattache au mouvement théologique de son temps. C'est ainsi qu'en christologie il ne paraît guère subir l'influence du milieu romain où il vivait (S. Léon), et s'inspire plutôt des formules antérieures. Un chapitre spécial examine à ce sujet la question des sources, les rapports doctrinaux avec saint Cyrille d'Alexandrie, saint Augustin, le *libellus* de Leporius largement reproduit, le traité de Cassien sur l'Incarnation, le symbole de Phébade. En l'absence d'une édition critique, M. Kayser a recouru plus d'une fois aux manuscrits avec profit pour la confirmation de certaines conclusions. Comme on le voit, cependant, le contenu du livre ne répond qu'imparfaitement au titre général adopté. M. Kayser ne semble pas avoir eu connaissance de l'édition récente des *Expositiunculæ*, donnée par Dom Morin. Il y aurait à modifier ce qu'il dit à ce sujet (p. 8).

11. L'intérêt principal du livre de M. Heurtevent lui vient de son étude sur l'hérésie de Bérenger. Le personnage mis au premier plan,

(1) *Die Schriften des sogenannten Arnobius junior.*

Durand de Troarn, n'a joué, en réalité, dans cette affaire, comme dans l'histoire de son temps, qu'un rôle secondaire. Né au début du onzième siècle, oblat puis novice à Saint-Wandrille et à Fécamp, élève d'Isambert le Teutonique au monastère de Sainte-Catherine-du-Mont, il s'y distingua par la ferveur de sa vie religieuse et ses talents musicaux et poétiques. L'abbaye de Saint-Martin-de-Troarn le reçut comme premier abbé en 1059 et lui fut soumise près de trente ans († 1088). On a fort peu de détails sur son administration et sur son action extérieure pendant ce laps de temps, bien qu'Orderic Vital l'ait honoré de quelques lignes fort élogieuses où il mentionne *multos in Dei cultu labores*. Ce n'est pas que M. Heurtevent, après avoir tracé, en guise d'introduction, un tableau fort bien étudié de la renaissance religieuse du onzième siècle, spécialement dans ses rapports avec la Normandie, ait rien négligé pour recueillir les moindres renseignements sur son personnage. Il discute les conjectures émises, en fait à son tour : telles celles sur la présence de Durand à divers conciles tenus de son temps, mais avec la réserve qui s'impose en pareille matière et sans y insister. La partie historique de l'ouvrage s'achève sur une biographie de Bérenger jusqu'au moment où Durand de Troarn écrivit son traité.

L'histoire des controverses eucharistiques depuis l'époque de Charlemagne, des doctrines de Paschase Radbert, Scot et Ratramne, l'exposé des vues de Bérenger d'après le *De sacra Coena liber posterior*, exposé, où, malgré ses efforts, je ne vois pas que M. Heurtevent parvienne à faire briller une lumière décisive, l'analyse et la critique du traité de Durand *De corpore et sanguine Christi* sont l'objet de la partie théologique. En somme, ce dernier traité est assez médiocre. C'est un spécimen de la théologie positive du temps; pas de spéculation, mais un commentaire des textes scripturaires et des autorités patristiques, vivifié, — c'est là sa meilleure originalité, — par un sentiment religieux ardent, une conviction énergiquement proclamée de ce qu'est l'Eucharistie dans la vie du chrétien, de ce que l'hérésie bérengarienne a pour elle de pernicieux. M. Heurtevent signale en général, avec des emprunts faits à Paschase, une collection de textes patristiques nouveaux. Une note précise sur ce sujet, avec quelques statistiques, aurait été utile. Le texte cité page 240 se rapporte non pas à la lecture de l'Ecriture, auquel cas l'idée de Durand serait assez étrange, mais aux écrits des docteurs. Ce sont les *tractatores* visés (*codices divinorum Tractatorum*) comme l'indique le contexte.

Deux appendices terminent le volume : le second donne, en entier, d'après l'édition peu connue de Schmid, la lettre d'Adelmann à Bérenger, dont la première moitié seulement se trouve dans Migne; le premier discute la question du *De Eucharistia* attribué à Scot Eriugène, ouvrage condamné et lacéré au Concile de Verceil. M. Heurtevent con-

clut qu'en fait Scot n'a point écrit de traité particulier et que l'écrit de Verceil est le traité de Ratramne : *De corpore et sanguine Domini*. La question est fort discutée. M. H. fait valoir de sérieuses raisons pour justifier ce qu'il appelle « une conjecture qui ne pourra jamais être une certitude ». Je me contenterai de signaler deux assertions de cette dissertation qui me paraissent vulnérables. La thèse de M. H. suppose que l'ouvrage de Ratramne circulait anonyme depuis longtemps, puisqu'unanimement, au onzième siècle, on l'attribuait à Ratramne. Or, le traité qu'il attribue à Hériger (+ 1007) et qui, par suite, date du début de ce siècle ou de la fin du précédent, connaît parfaitement l'œuvre comme appartenant à *Ratramnus quidam*. Il y a là une objection que je ne vois pas suffisamment résolue dans la démonstration de M. H. Au début, à propos de ce même traité d'Hériger, M. H. fait état contre l'attribution à Scot (c'est une des hypothèses au sujet du livre de Verceil) de l'expression *moderno tempore*. Ce n'est pas seulement l'autre exemple, discuté dans la note 5 de la page 261, qui rend douteuse l'interprétation empruntée par M. H. au P. Paris. Le contexte lui-même oblige à la rejeter. Les auteurs visés sont bien les contemporains de Scot, ceux que l'auteur a pour but de réfuter. Il oppose, non pas les écrivains du dixième ou du onzième siècle, à ceux du neuvième, mais ceux-ci aux Pères et marque la différence d'attitude à observer : aux Pères, on doit le respect et le soin d'interpréter selon l'orthodoxie leurs textes difficiles; aux modernes disputailleurs un rappel à plus de modération dans le raisonnement et à la lecture intelligente de l'Ecriture.

12. Dans son essai historique sur le *Salut des infidèles*, M. l'abbé Capéran s'est attaqué avec courage à un sujet aussi intéressant qu'épineux. Si en se bornant à une monographie sur un auteur particulier on peut se promettre plus facilement d'arriver à des résultats définitifs, il est incontestable qu'une enquête générale sur toute l'histoire d'un dogme, quoique sujette à révision sur les détails, présente des avantages considérables et peut rendre les plus grands services à la spéculation d'aujourd'hui. Elle fait connaître quelles raisons expliquent la naissance, la vogue, la décadence ou le triomphe définitif de telle théorie destinée à mettre en lumière le dogme révélé; elle en précise la portée et permet de reconnaître plus aisément dans quelle mesure elle est véritablement l'écho de la tradition primitive et de la foi de l'Eglise au cours des siècles. Sur la question du Salut des infidèles, le dogme révélé offrait quelques formules d'une limpidité admirable, mais aussi des assertions difficiles au premier abord à concilier avec ces formules, et c'est pour avoir insisté fortement sur ce second aspect, au lieu de s'attacher de préférence au premier, que la théologie du Salut des infidèles a subi des arrêts de croissance prolongés

et fâcheux. Saint Paul affirme que Dieu veut le salut de tous les hommes et leur admission à la connaissance de la vérité; dans un de ses discours apologétiques, il montre la miséricorde de Dieu ne délaissant pas le monde païen, après la chute, mais se faisant connaître à lui par ses bienfaits. Déjà saint Pierre, à-propos du centurion Corneille, avait affirmé que Dieu ne fait pas acception de personne : « en toute nation, qui le craint et accomplit la justice lui est agréable ». Mais l'épître aux Romains exalte l'indépendance divine dans la distribution des grâces salutaires, elle insiste sur le choix gratuit de Dieu; d'autres textes rappellent que hors le nom et l'œuvre rédemptrice de Jésus-Christ, il n'y a point d'espoir. C'est à concilier ces différentes affirmations en fonction de l'état de l'humanité, tel qu'il se révèlera aux diverses générations, que s'appliqueront l'apologétique et la théologie catholiques.

Il est extrêmement profitable de voir, en prenant M. C. pour guide, comment leurs réponses ont subi le contre-coup des circonstances extérieures et des progrès de la culture intellectuelle, sans cesser d'être influencées par les dispositions psychologiques individuelles. Ainsi, aux trois premiers siècles, s'affirment nettement deux tendances opposées, répondant à deux tempéraments, l'un sympathique aux païens, l'autre condamnant sans rémission tout ce qui est profane. Justin reconnaît le rayonnement du Verbe dans la philosophie et regarde comme chrétiens d'âme ses principaux représentants. Tatien, Hermias n'ont point assez de sarcasmes pour en vilipender les erreurs et les vices. Par un phénomène assez curieux, on se préoccupe surtout des générations antérieures au Christ, car, l'on admet comme à peu près évidente l'universalité de la prédication apostolique. Le monde romain et les barbares ont tous entendu la voix des apôtres; ceux-là seuls qui ont de mauvaises dispositions sont restés incrédules! De même, au cinquième siècle, les formules où saint Augustin renfermera sa doctrine sur la grâce et la prédestination vont peser d'un poids très lourd sur tout le développement de la théologie occidentale. Pendant des siècles et jusqu'à nos jours, c'est de ses assertions que prétendront s'inspirer tous ceux qui restreindront arbitrairement l'universalité de la volonté salvifique; c'est à se défendre du reproche de pélagianisme absolu ou mitigé que les partisans d'opinions plus miséricordieuses devront donner avant tout leur soin. Certaines données qu'une application élémentaire de la critique eût fait rejeter comme apocryphes sont religieusement recueillies et obligent les plus grands théologiens à compter avec elles et à modifier leurs théories les mieux fondées. Longtemps on admet l'inspiration véritable des sybilles, l'authenticité des histoires de Falconilla et de Trajan, délivrés de l'enfer par les prières, l'une de sainte Thècle, l'autre de saint Grégoire-le-Grand. L'admiration pour les grands représentants de la culture antique, un

Homère, un Socrate, un Platon, un Cicéron, un Virgile, même un Horace, leur vaut un traitement de faveur. En dépit des textes, on en vient à admettre qu'ils ont été des modèles de vertu et sont morts n'ayant à répondre que du péché originel. La découverte de l'Amérique, en révélant des peuples immenses qui n'avaient point connu la vérité chrétienne, provoqua l'effondrement de la thèse sur l'universalité de la prédication apostolique et transforma la position du problème des infidèles. M. Capéran note avec raison l'action analogue des découvertes actuelles de la paléontologie.

Sous l'action de ces multiples facteurs et du développement interne de la théologie elle-même, on voit les théories se formuler et se préciser. Assez vagues aux premiers siècles, où cependant il faut noter la doctrine de la restauration universelle et celle de l'évangélisation des enfers par le Christ, elles s'affirment plus nettes au cours des controverses augustiniennes d'où se dégage une notion plus claire de l'état surnaturel, de la gratuité de la grâce, des conditions nécessaires pour l'obtention du salut. Longtemps encore on discutera sur l'universalité de la volonté salvifique, certains s'évertuant à ne pas voir dans le texte de l'épître à Timothée ce qu'il affirme expressément. D'autre part, la notion de la foi se précise; on commence à distinguer l'implicite et l'explicite, la nécessité de précepte et la nécessité de moyen. C'est à partir du seizième siècle, lors du grand renouveau de la théologie, — auquel M. Capéran rend justement hommage, — que la théorie s'achève définitivement, dans la mesure où, sur un sujet si obscur, on peut aboutir à quelque chose de satisfaisant. Mais l'influence néfaste du jansénisme jette hors des voies traditionnelles; devant les attaques de Voltaire, de Rousseau, de Marmontel, avocats spirituels, éloquents, habiles du rationalisme, l'apologétique s'attarde à une solution bâtarde, sans racine dans la théologie classique, celle des limbes pour adultes ayant observé fidèlement la loi naturelle. L'auteur poursuit jusqu'à notre époque l'histoire de doctrines et de la divergence entre les apologistes partisans des limbes et les théologiens revenus à la notion traditionnelle de l'appel universel au salut.

De ces trois solutions, évangélisation des enfers, soutenue, malgré saint Jean Chrysostome, avec des modalités diverses et des atténuations, dans l'Eglise grecque et rénovée aujourd'hui par les protestants, bonheur naturel pour les païens honnêtes, salut surnaturel offert à tous, M. C. étudie dans son essai théologique la valeur relative. Il s'attache à montrer que la dernière, seule, est fondée en saine théologie. Quant aux conditions requises, la foi implicite au Médiateur, contenue dans la croyance surnaturelle à Dieu, créateur et providence, lui paraît suffire. Sans écarter l'idée que les traditions primitives peuvent subsister, en quelque mesure, dans les anciennes religions, il estime que l'illumination intérieure suffit pour assurer la possibilité du salut offert

à tous, en supposant la fidélité à cette première grâce, qui prévient l'homme, par exemple au moment où, selon l'opinion particulière des thomistes, en prenant possession de sa raison, il est tenu de faire un acte d'adhésion délibérée à Dieu.

On voit quelle étendue a le champ parcouru par M. Capéran et l'importance des problèmes traités. Ce travail fait honneur à son intelligence, à son érudition, à sa formation théologique. Il renferme des renseignements fort utiles et devra être souvent consulté. Dans l'essai historique, la partie moderne revendique avec raison la part du lion. On y trouvera, sur les controverses du dix-huitième siècle en particulier, des détails abondants et savoureux. Il n'aurait pas été inutile de développer davantage la première partie. L'auteur a rassemblé les traits du Nouveau Testament qui mettent en lumière l'esprit universaliste du christianisme; une discussion plus approfondie de certains textes, de ceux qui reviennent perpétuellement dans les controverses ultérieures, surtout de ceux qui servent d'objection, n'eût pas été déplacée. L'*Essai théologique* n'apporte pas assez sur ce point le complément désirable. Je regrette que, pour les trois premiers siècles, l'ordre synthétique ait été adopté: il eut été à la fois plus intéressant et plus utile d'étudier à part les différents auteurs, de manière à nuancer davantage leur doctrine. Le travail de M. Puech signalé plus haut permettra de compléter sur ce point, en ce qui concerne les Apologistes, l'ouvrage de M. Capéran : M. Puech a donné à ce problème une attention toute particulière. On ne comprend guère que M. Capéran relègue en note la théorie origénienne de l'*Apocatastase* qui est, évidemment, une des spéculations les plus importantes concernant son sujet dans l'antiquité chrétienne. A cette époque, comme au quatrième siècle, il aurait fallu accorder plus d'importance à la doctrine du Logos, Logos créateur et Logos révélateur, en particulier chez saint Athanase. Elle est d'une importance capitale pour apprécier, du point de vue de la tradition, les essais tentés encore de nos jours en faveur d'un système mitigé de foi moins stricte. Sans prendre parti pour ou contre Gutberlet, l'historien doit signaler certains faits qui s'imposent à l'examen du théologien. Il y a, d'abord, les textes scripturaires : discours des Actes, premier chapitre de l'Épître aux Romains, etc., où la culpabilité des païens est mise directement en relation avec la connaissance de Dieu manifesté par les créatures et les données de la conscience. Affirmer, comme le fait M. C., que, dans son discours de Lystre, saint Paul ne soulève pas la question de droit, c'est se condamner à refuser tout sens plausible à son argumentation (*Essai théologique*, p. 62). C'est dans le même sens que s'oriente la théologie primitive et M. C. cite lui-même une phrase de saint Jérôme dont aucune explication n'est possible dans son système : « *La connaissance de Dieu est naturelle à tous et aucun homme ne naît sans le Christ.* »

(*Essai théologique*, p. 98.) Tout cela était à examiner de très près. Saint Athanase, — entr'autres, — distingue une double manière de s'élever à la connaissance de Dieu et une double influence du Logos. Il y a d'abord l'empreinte frappée par le Logos, à son image, sur l'âme humaine : notre âme étant comme le miroir qui réfléchit le Verbe divin, il suffira de la contempler pour y découvrir, dans l'image du Verbe, le Père dont il est l'image substantielle. Ce miroir ayant été obscurci par suite du péché, il reste aux hommes la contemplation du monde. Il nous révèle directement, quoique moins nettement que l'âme, le Verbe auteur de la création et, dans le Verbe, le Père, son principe. La faillite de ce double moyen d'aller à Dieu, — qui laisse inexcusables les idolâtres, — rend nécessaire l'Incarnation.

Je n'ignore pas les difficultés de ces textes et les interprétations diverses qui peuvent en être données. Mais, puisque c'est au nom de la tradition que l'on repousse le système de la foi large, — même s'il parvient à respecter la condamnation portée par Innocent XI, — il faut élucider le problème et montrer avec évidence ce que signifient ces assertions et les théories analogues. Même insuffisance d'exposition en ce qui concerne saint Augustin. M. C. adopte les vues fortement combattues par des Augustiniens éminents; il est avec Portalié contre Rottmanner. Je n'entends pas le lui interdire, mais, puisque la pensée, bien ou mal interprétée, de saint Augustin a joué un rôle absolument exceptionnel dans ces controverses, aussi bien du cinquième au treizième siècles que du seizième au dix-huitième, il fallait l'exposer dans toute son ampleur, ne rien dissimuler des difficultés, mettre en relief les formules typiques, rendre sensible au lecteur comment on a pu se méprendre sur la pensée de saint Augustin et comment elle a si fortement influé sur la théologie postérieure. C'est ce que ne fait pas M. C. Il a, pourtant, là-dessus, à part lui, des idées justes et, çà et là, il s'échappe en expressions inquiétantes pour la solidité de son interprétation première. Aussi, sa vraie pensée se retrouve-t-elle beaucoup plus dans des phrases isolées au cours du volume que dans l'exposé fait *ex professo* du système. Il n'est pas douteux que la *Lettre à Deogratias* ne reçoit pas, dans les *Rétractations*, son interprétation naturelle. D'autre part, l'exégèse adoptée au sujet du *vult omnes homines salvos fieri* ou du *naturaliter ea quae legis sunt* ou du *quod non est ex fide* montre l'influence que l'esprit de système peut exercer même sur les plus grands docteurs. La leçon valait la peine d'être soulignée plutôt que d'être obscurcie par un essai inutile d'apologétique. Pour le moyen âge, il est fâcheux que M. C. n'ait point interrogé les précurseurs des scolastiques. C'est une des omissions qui empêchent d'accepter absolument ce qui est dit sur l'originalité de telle ou telle solution alors adoptée; saint Bonaventure aurait dû être étudié à part, avant saint Thomas et l'enseigne-

ment de ce dernier exposé d'une manière plus objective. M. C. n'a pas complètement échappé à la tentation commune de résumer dans saint Thomas tout l'enseignement de son temps et aussi de l'interpréter plutôt que de l'exposer tel quel, sans négliger ses lacunes. Si l'*Essai théologique* peut, à bon droit, se réclamer de sa pensée et la développer, l'*Essai historique* ne doit admettre que la seule préoccupation de la faire connaître aussi objectivement que possible. Enfin, pour m'arrêter à cette période, il semble que les scolastiques du quatorzième siècle eussent mérité une étude plus approfondie.

Je n'achèverai point le compte-rendu de cette thèse dont tout ce que je viens d'en dire atteste la valeur, — *singulari prorsus laude*, a proclamé le jury, — sans y relever un dernier mérite. Ces deux volumes sont écrits en un excellent français. Dans un sujet où il était si facile d'abuser des termes techniques et de jargonner, M. Capéran a su montrer que l'on pouvait être clair, exact, précis, sans cesser de parler le langage des honnêtes gens.

13. M. Focherini démontre péremptoirement dans cette brochure, la fausseté d'une assertion du protestant Grotius déclarant qu'il n'avait trouvé chez les théologiens et canonistes antérieurs, sur le droit de la guerre, que très peu de chose et encore le plus souvent dans un exposé très confus et désordonné. Groupant méthodiquement les données recueillies dans les auteurs catholiques depuis saint Augustin jusqu'à Barthélemy de Ayala (+ 1584) il montre comment Grotius n'a guère fait que répéter ce qui avait été dit très nettement avant lui, perfectionnant quelquefois, parfois endommageant l'œuvre de ses prédécesseurs. On a ainsi un résumé critique des doctrines catholiques sur la guerre, fondées sur la loi de justice et de charité et la communauté d'esprit que l'Evangile a apportées au monde. La guerre est un mal parfois nécessaire. Elle n'est licite que lorsqu'il s'agit de repousser une grave injustice; elle est soumise à des formalités précises destinées à sauvegarder le droit, en particulier le droit des Innocents. M. Focherini met bien en lumière le rôle capital joué par le dominicain Victoria dans le développement et la mise au point de ces doctrines, tout en signalant les cas où les mœurs, fort en retard sur la théorie, ont encore imposé à sa pensée des restrictions et des atténuations injustifiées. On goûtera aussi les citations françaises de l'augustin Bonet, prieur de Salon (fin du XIVe siècle), si pitoyable aux victimes des brigandages de son temps et si empressé à protéger les intérêts des paysans. L'histoire intervient constamment pour éclairer les doctrines : certaines citations du Code adopté à la Haye permettent de ramener à leurs lointaines origines les principes fondamentaux du droit des gens moderne, comme aussi de mesurer, soit le progrès accompli, soit celui qui reste à faire.

Le livre de M. Vanderpol est analogue pour le contenu à celui de M. Focherini, mais le but poursuivi est tout pratique. Président de la *Ligue des Catholiques français pour la paix*, il a estimé que le moyen de lutter le plus efficacement contre certaines théories païennes concernant la guerre est de rappeler et de faire connaître le vieux droit chrétien. Il part de saint Augustin mais, en dépit de son titre, s'étend jusqu'au début du dix-septième siècle et même çà et là pousse jusqu'à Lugo. Lui aussi fait un exposé méthodique des doctrines dans un ordre un peu différent, mais son œuvre est volontairement beaucoup moins personnelle et critique. Il a voulu constituer un dossier, laisser parler amplement les docteurs catholiques. Il constitue ainsi, sans le chercher, la partie documentaire de la dissertation synthétique de M. Focherini. Deux noms surtout reviennent souvent dans la pléiade des canonistes et des théologiens allégués, ceux de Victoria et de Suarez. Les citations directes démontrent avec quel détail, quelle hauteur de vues, quelle subtilité aussi, nos vieux maîtres ont étudié ces questions et tâché de créer une conscience chrétienne dans une matière où trop souvent de leur temps l'instinct aspirait à être la seule loi.

Ferdinand CAVALLERA.

NEWMAN CATHOLIQUE

Par quelles épreuves Newman, devenu catholique et prêtre, est passé; avec quelle foi et quel courage il a supporté les défiances, les calomnies, les échecs; pour quelles raisons il fut pendant plus de trente ans traité en suspect, voilà, entre autres choses, ce qu'on peut apprendre dans la brève, claire, probe et sereine étude que M. Paul Thureau-Dangin vient de publier, et qu'il a écrite d'après les lettres et les papiers intimes de Newman, reproduits ou analysés dans le récent et très précieux ouvrage de M. Wilfrid Ward : *The life of John Henry Newman* (1).

La liste est longue des déboires de Newman converti. L'insuccès de ses efforts pour fonder à Dublin une université catholique (1851-1857), marque le premier. Si cette entreprise ne réussit pas, ce fut en partie parce qu'il n'avait pas de plan arrêté quand il la commença, et que jamais il ne se rendit nettement compte, lui Anglais jusqu'aux moelles et catholique de la veille, des obstacles qu'il était fatal qu'il rencontrât en Irlande. Mais, ce fut surtout parce que les évêques, de qui il tenait sa charge, ne lui prêtèrent pas le concours qu'il aurait fallu. Plusieurs étaient mal disposés, et ceux qui le soutenaient ne partageaient ni ses idées sur le caractère de la culture intellectuelle à donner aux étudiants, ni ses vues sur le rôle à attribuer aux laïques dans l'enseignement et l'administration de l'Université. Les uns et les autres, d'ailleurs, s'accordaient pour lui imposer des collaborateurs dont il n'aurait pas voulu, ou disqualifier ceux qu'ils lui laissaient choisir.

En 1854, Wiseman, dans la pensée que la dignité épiscopale apporterait au recteur de Dublin le surcroît de prestige et d'autorité dont il avait besoin, sollicita le pape de le nommer évêque *in partibus*. Pie IX, à ce qu'il semble, accueillit la requête. En tout cas, la nouvelle de la prochaine élévation de Newman à l'épiscopat se répandit vite et si bien dans le public, que les évêques complimentèrent à qui mieux mieux le futur prélat, et que, sur l'initiative du duc de Norfolk, une souscription fut ouverte pour lui offrir des ornements épiscopaux. Mais, par suite de l'opposition de Mgr Cullen à la proposition de Wiseman et du peu de zèle de celui-ci à la défendre à Rome, Newman, contrairement à l'attente générale, ne fut pas nommé évêque. Il n'était certes pas de ceux que l'or de la mitre éblouit, et qui ne se consolent pas que la crosse leur ait échappé. Mais il ne put s'empêcher de ressentir vivement cette espèce d'échec et d'y voir la preuve qu'on se défiait de lui ou qu'on n'en faisait guère de cas.

Après six années d'essais infructueux, il donna sa démission de recteur et quitta Dublin. Wiseman lui demanda alors, au nom des

(1) Londres, Longmans, Green and Co 1912. PAUL THUREAU-DANGIN, *Newman catholique, d'après des documents nouveaux*, Paris, Plon, 1912, in-18 de VII-244 pages.

évêques anglais, de préparer une traduction de la Bible. Ayant accepté, il se mit tout de suite au travail. Mais, au bout d'un an des difficultés, spécialement des difficultés financières, surgirent. Les évêques, dès lors, ne parurent plus se souvenir de la mission qu'ils lui avaient confiée, et il fut contraint d'abandonner l'œuvre ébauchée, après avoir, du reste, payé de ses deniers personnels imprimeur et collaborateurs. « Dans cette affaire, lui semblait-il, ainsi que dans celle de l'Université d'Irlande, dit M. Thureau-Dangin (p. 53), les autorités religieuses s'étaient servies de son nom comme d'une enseigne, pour donner l'idée que le corps catholique pouvait lui aussi faire figure dans le monde des *scholars* mais, au fond, elles ne s'intéressaient pas à l'œuvre qu'elles paraissaient lui confier et n'appréciaient pas la contribution qu'il pouvait apporter à la défense des vérités catholiques; et il écrivit avec une ironie attristée, sur son journal intime, qu'il était traité à la façon de « quelque bête sauvage extraordinaire, spectacle à faire montrer aux étrangers par le Dr Wiseman, celui-ci présenté comme le chasseur qui l'avait capturé ».

Une revue catholique, le *Rambler*, lui fut une autre source d'ennuis. Elle était dirigée par des écrivains de haute intelligence, mais combatifs à l'excès et d'opinions souvent osées. Sans approuver toutes les idées du *Rambler*, Newman pensa qu'il le fallait soutenir, parce que utile à une certaine classe d'esprits, et, en conséquence, y collabora. Bien plus, en 1859, sur le désir des évêques, il en prit la direction. Mais, quelques mois s'étaient à peine écoulés qu'il lui fut signifié discrètement, par l'intermédiaire de l'évêque de Birmingham, Mgr Ullathorne, d'avoir à se démettre de ses fonctions directoriales. Immédiatement, il se soumit. Mais, ce ne fut pas sans être très peiné de cette nouvelle manifestation officielle de défaveur.

L'année même où il prit et quitta la direction du *Rambler*, il fut, à la suite d'un article sur « la consultation des fidèles en matière de doctrine » qu'il y avait publié, dénoncé auprès du Saint-Siège comme hérétique par l'évêque de Newport. Justement ému, il écrivit au cardinal Wiseman, alors à Rome, pour le prier de faire savoir à qui de droit qu'il était prêt à rétracter tout ce que son article pouvait contenir de répréhensible. Mais Wiseman, par une inexcusable négligence, garda la lettre et revint tranquillement en Angleterre. Il s'ensuivit que l'impression fâcheuse produite à Rome par la dénonciation de l'évêque de Newport ne fut pas dissipée.

Le soupçon d'hétérodoxie qui, de ce fait, pesait sur Newman, fut encore aggravé par l'attitude qu'il prit dans les discussions sur le pouvoir temporel et l'infaillibilité pontificale. De celle-ci, il pensait qu'il était au moins inopportun de la définir. De celui-là, il estimait, à l'encontre de Manning et de Ward, qu'on ne pouvait pas ériger la thèse de sa nécessité en doctrine de foi. Ce faisant, il usait de son droit de théologien. Mais pareil détail n'était pas pour empêcher ses adversaires de le représenter au Vatican comme « l'homme le plus dangereux d'Angleterre » et le « centre de ceux qui pensaient mal du Saint-Siège ». On alla même jusqu'à raconter qu'il avait souscrit pour Garibaldi, et, naturellement, cette sottise trouva créance.

Rien d'étonnant donc, si, en 1867, la Propagande lui fit interdire d'aller s'établir à Oxford. Deux ans auparavant, il avait déjà tenté,

mais en vain, d'y fonder une maison de l'Oratoire. A revenir à Oxford, dont il restait une des gloires, son influence eût certainement grandi. Mais c'est précisément de quoi les *extremists*, surtout après le succès de l'*Apologia* et de la *Lettre au Dr Pusey*, ne voulaient à aucun prix.

Pour « réaliser », et encore d'une façon à coup sûr fort imparfaite, combien Newman dut souffrir de tant d'incompréhension, de malveillance et d'injustice, il faut se rappeler dans quelles conditions il s'était converti au catholicisme, et songer que, selon ses propres expressions, « rien ne pouvait être dit de lui, soit en éloges, soit en blâmes, qui n'écorchât sa peau *morbidly sensitive* ». L'intensité de sa peine se révèle dans ses lettres et dans son journal. Il s'y plaint, en effet, et parfois très amèrement, des mauvais procédés des catholiques. Mais, comme le fait observer M. Thureau-Dangin, « s'il fut souvent un plaignant, il ne fut jamais un révolté, et, quand il se plaignait, il était mû surtout par son amour de l'Eglise et par son désir de la servir (p. 7) ».

Au moment où il laissait, par ordre, la direction du *Rambler*, il écrivait à Wilberforce : « J'ai fait tout ce que j'ai pu pour chercher quelle était la volonté de Dieu, et je suis sûr ainsi qu'il ne pourra en résulter que du bien. Je crois que les évêques ne voient qu'un côté de la question et que j'ai une mission, dans la mesure où me poussent mes sentiments intérieurs, pour combattre les maux que je *vois*. D'autre part, j'ai toujours prêché que les choses qui sont *réellement* utiles se font quand même selon la volonté de Dieu, *à un certain moment et non à un autre*... Ce que j'ai en vue peut être vrai et bon, mais il peut être dans la volonté de Dieu que ce soit fait cent ans plus tard (p. 64). »

En 1860, avant donc la publication de l'*Apologia*, un jour qu'il était plus triste, il se parlait ainsi à lui-même, dans son journal : « J'ai beaucoup travaillé et peiné depuis que je suis catholique; si je considère mes intentions dernières, je crois n'avoir jamais travaillé pour qui que ce soit au monde, mais bien pour Dieu seul. Cependant, j'ai un grand désir de plaire à ceux qui m'ont mis la tâche entre les mains. Après le jugement suprême de Dieu, j'ai désiré leur louange, quoique d'une manière différente. Or, non seulement je n'ai pas eu cette louange, mais j'ai eu à subir, sous diverses formes, le dédain et la malveillance. Parce que je ne me suis pas mis en avant, parce qu'il ne m'est pas venu à l'idée de dire : « Voyez ce que j'ai fait », parce que je n'ai pas fait taire les bavardages, flatté les puissances et lié ma cause avec tel ou tel parti, je ne suis rien... Il semble que j'aie eu bien des échecs, et ce que j'ai réussi n'a pas été compris. Je ne crois pas mettre d'amertume dans cette constatation (p. 89). »

A quelqu'un qui lui demandait s'il ne regrettait pas d'avoir quitté l'Eglise anglicane, il répondait : « J'ai trouvé dans l'Eglise catholique beaucoup de courtoisie, mais, sauf quelques exceptions, très peu de sympathie chez les personnes occupant des positions élevées. Seulement, il y a une profondeur et une puissance dans la religion catholique, une plénitude de satisfaction dans son *Credo*, sa théologie, ses rites, ses sacrements, sa discipline, et, malgré tout, une liberté et un soutien, devant lesquels le fait d'avoir été négligé et méconnu par

quelques personnes vivantes, si haut placées qu'elles soient, n'est rien de plus que de la poussière quand on le pèse dans la balance (p. 109). »

Le livre de M. Thureau-Dangin contient beaucoup d'autres extraits des lettres et du journal de Newman tout aussi hauts et nobles d'accent que ceux que je viens de citer. Je signalerai, en particulier, la prière à Notre-Seigneur Jésus-Christ pour demander la ferveur. Elle est proprement admirable. Je doute qu'après l'avoir lue on n'ait pas l'impression que Mgr Ullathorne était dans le vrai, lorsqu'il disait en sortant de chez Newman, une des dernières fois qu'il le vit : « Il y a un saint chez cet homme ». Oui, un saint, si, pour être un saint, il suffit en fin de compte de vouloir Dieu réellement, continûment, uniquement, et s'il n'est pas requis d'abdiquer toute pensée personnelle, d'avoir avec préméditation la haine de son temps et de s'aveugler sur les défauts ou les fautes du gouvernement ecclésiastique.

L'impression que Newman fut un saint pourrait bien, chez plus d'un lecteur, s'accompagner de cette autre moins édifiante que dans l'Église la vie est difficile aux esprits supérieurs. Et il faut sans doute convenir que, d'ordinaire, pour y mener une vie tranquille et s'y assurer ce qu'on appelle une belle carrière, mieux vaut être un compilateur, un commentateur, un démonstrateur qu'un chercheur, un initiateur, un critique. Mais, il n'est que juste de constater que les difficultés auxquelles s'est heurté Newman, et la condition de suspect, où il a vécu jusqu'à ce que Léon XIII l'ait créé cardinal, s'expliquent par des raisons en un sens purement doctrinales, et que ses adversaires ne pouvaient pas ne pas tenir pour valables. Entre l'anglican converti qu'il était et les autorités religieuses du catholicisme, il y avait, en effet, comme le montre M. Thureau-Dangin (p. 1-32), des causes de mésentente pour ainsi dire nécessaires.

D'abord, Newman et les théologiens anglais différaient d'avis sur l'objet fondamental de la controverse religieuse. Pour les théologiens, c'était le désaccord entre le catholicisme et le protestantisme. Pour Newman, c'était, au contraire, le conflit entre le théisme et l'athéisme. Qu'il vît plus juste et plus loin que ses contradicteurs, on n'hésitera guère à l'admettre, si l'on considère les progrès de l'agnosticisme durant le dernier demi-siècle, et si l'on note que c'est pour n'avoir pas gardé ou retrouvé la foi en Dieu que tant de grands esprits n'ont pu demeurer chrétiens ou le redevenir.

Newman, ensuite, jugeait nécessaire non certes de renouveler de fond en comble l'apologétique, mais de l'adapter aux difficultés modernes de croire. Or, les catholiques anglais, parce que ces difficultés leur échappaient, niaient qu'il fallût pour y répondre transformer plus ou moins les procédés classiques de la démonstration chrétienne.

En troisième lieu, Newman réclamait pour les apologistes et les théologiens le droit de conduire, comme ils l'entendraient, leurs recherches et leurs spéculations, persuadé que l'exercice de ce droit était indispensable au développement de la science catholique, et ne risquait d'ailleurs pas, les dogmes définis étant soustraits à toute discussion, de créer un péril doctrinal. « Un homme a des idées, écrivait-il dans l'*Apologia*, il croit qu'elles sont utiles, il désire qu'elles soient discutées, mais il est prêt à les abandonner si elles sont jugées erronées ou dangereuses. Il n'oserait pas hasarder cette controverse,

s'il savait qu'une autorité suprême, souveraine, veille sur chacune de ses paroles et fait un signe de blâme ou d'assentiment à chaque phrase qu'il prononce. S'il en était ainsi, il combattrait, comme les Perses, sous le fouet; et on pourrait dire de lui, avec vérité, que la liberté de son intelligence est morte sous les coups. » Evidemment, cette fière et un peu âpre revendication de la liberté du travail théologique avait de quoi effaroucher les catholiques d'Angleterre. On les avait avec tant d'insistance mis en garde contre les dangers du libre examen! Et si souvent on leur avait inculqué que le catholicisme est une « religion d'autorité », et l'hérétique celui qui a une opinion! Puis, parmi ceux qui n'étaient pas des catholiques de naissance, mais des convertis, combien qui avaient été poussés vers Rome par le « besoin de croire » et le désir de n'avoir plus ni problèmes à résoudre, ni certitudes à conquérir! L'un des plus éminents d'entre eux, William George Ward, exagérait à peine les exigences de leur état d'esprit interventionniste, lorsqu'il disait : « J'aimerais recevoir chaque matin, à mon déjeuner, avec mon *Times*, une nouvelle bulle papale. »

Newman, enfin, aurait voulu que les catholiques fussent instruits des objections que la théologie protestante et la science rationaliste élèvent contre nos dogmes. Mais les évêques anglais, à tort ou à raison, craignaient qu'on n'aboutît par là qu'à troubler les intelligences et les consciences. « Les catholiques anglais, disait à Newman Mgr Ullathorne, sont des gens tranquilles, ils n'ont jamais eu un doute; cela les peine d'apprendre que des choses qu'ils ont toujours crues implicitement peuvent être considérées comme douteuses (p. 23). »

Que Newman ainsi suspect en Angleterre l'ait été également, et pour les mêmes motifs, à Rome, il n'y a pas lieu de s'en étonner. Mais, comme l'expose très impartialement M. Thureau-Dangin (p. 28-32), la défiance des théologiens romains n'était pas tout à fait sans excuse. Comment avec leur formation d'esprit exclusivement scolastique auraient-ils toujours saisi la pensée si complexe, si subtile et si personnelle de Newman. D'autant plus que par fierté, timidité, résignation, Newman répugnait à s'expliquer. Ajoutons que sous Pie IX on n'avait pas au Vatican une connaissance directe des choses d'Angleterre, et qu'on en était donc réduit à juger Newman d'après Manning, George Ward et Mgr Talbot, trois hommes sincères mais outranciers, qui s'acharnaient en conscience à le traiter de *minimiser* et à l'accuser de pousser, sciemment ou non, à la « déloyauté envers le Saint-Siège ».

Sur ce point et quelques autres, il y aurait beaucoup à dire. Mais c'en est assez pour faire pressentir l'extrême intérêt et, à certains égards, l'actualité singulière du *Newman catholique* de M. Thureau-Dangin.

Eugène FRANON.

NOTES ET CRITIQUES

Miss Anstice BAKER, *Vers la Maison de Lumière*, ouvrage traduit de l'anglais par un Père Bénédictin de Solesmes. Préface par Dom Cabrol. Paris, Gabalda, 1912. In-12, XXIV-297 pages.

Née dans l'Anglicanisme, Miss Baker décrit les étapes de sa marche ascendante vers l'Eglise catholique. Les « histoires de conversion » ne se comptent plus; mais si elles sont toutes édifiantes, il s'en faut bien qu'elles présentent le même intérêt. Une expérience religieuse demeure forcément incommunicable, et l'action nécessaire et décisive de la grâce est proprement ineffable. Cependant, les conditions qui la déterminent, les circonstances qui la réalisent, les réflexions qu'elle provoque, les difficultés qu'elle résout, les obstacles qu'elle est appelée à surmonter, les résistances qu'elle doit vaincre, les convictions qu'elle engendre, sont précises, diverses, intelligibles, et peuvent fournir une leçon et un exemple.

Dès son enfance, Miss Baker fut émue par les divergences, tourmentée par les contradictions, troublée par l'absence d'une règle de foi. Le ritualisme inconséquent, la hiérarchie décapitée de la *High Church*, le piétisme et le puritanisme de la *Low Church*, le latitudinarisme, le libéralisme rationaliste de la *Broad Church*, dénonçaient des conflits, prononçaient des exclusions, dont le résultat naturel était le scepticisme. L'autorité de la Bible constituait un dogme injustifié, réclamait, pour être efficace, une interprétation authentique que l'Anglicanisme était incapable de fournir. Si, d'autre part, le Papisme n'était qu'une superstition, le christianisme n'allait-il pas s'écrouler, faute de base qui pût en supporter les assises?

Le doute s'insinua dans les replis de cette âme inquiète, l'envahit, la dévasta, la posséda toute entière, jusqu'au moment où la notion de Dieu s'obscurcit et vacilla. « L'heure vint où il me semblait en toute vérité

« Qu'il n'était que nuage et fumée
« Lui qui, jadis, était une colonne de feu,
« Le rêve d'un ver de terre dans les ténèbres,
« Et l'ombre de notre désir. » (HUXLEY.)

A mesure que baissait à l'horizon le soleil divin, montaient les sombres et lourds nuages du Matérialisme. Le sensualisme de Locke et le phénoménisme de Hume semblaient insurmontables et inévitables. A. Baker en fut pourtant délivrée par l'idéalisme de Kant. Néanmoins, le criticisme, qui proclamait la relativité de la connaissance, ébranlait sa croyance à l'efficacité de la raison et à la vérité objective. Heureusement, elle fut frappée par le dogmatisme moral dont les postulats l'attiraient, dont les affirmations la rassuraient, parce qu'elle ne s'arrêtait pas aux inconséquences et à l'illogisme qui enlèvent les moyens de les justifier.

Du reste, livrée aux hasards et aux caprices de ses lectures, cette chercheuse obstinée ne se fixait à aucune doctrine. Mais, comme malgré elle, ses invincibles aspirations la portaient à redire avec Schopenhauer : « Le fondement de notre nature est un perpétuel effort de tout point comparable à une soif inextinguible », et, avec Carlyle : « Il est inconcevable que l'intelligence et le sentiment moral eussent été donnés à l'homme par un Etre auquel ils étaient étrangers. »

La voilà donc ramenée, par les exigences et les désirs de sa nature et de son cœur, vers la croyance au Dieu personnel et à l'âme immortelle. Pourvu que l'influence de Spencer ne la précipite pas dans l'abîme de l'agnosticisme! Car, vous pensez bien qu'une Anglaise affamée de savoir ne pouvait consentir à ignorer l'œuvre de celui que ses compatriotes ont nommé « le moderne Aristote ». Cependant, cet Inconnaissable, terme problématique d'une série mathématique infinie, ce *Dernier des derniers* (ultimate of ultimates) ne réussissait pas à la satisfaire. Bien plus, l'évolution condamnait, à ses yeux, la grossièreté de l'athéisme : « Prouver que l'existence de Dieu n'est qu'un mensonge, serait donner au singe qui ne croit à rien, hors le monde matériel qui l'entoure, un niveau intellectuel, plus élevé que celui des hommes, ses prétendus descendants, parce que sa connaissance des choses serait plus vraie. »

Cette réflexion suffit à nous révéler combien cette femme est pénétrante et clairvoyante. Elle n'est certes pas isolée dans ce livre qui nous met en contact avec un esprit d'élite, s'élevant vers le Dieu réel et vivant, à travers les symboles qui le déguisent, mais ne parviennent pas à l'annéantir. « Qu'est-ce donc après tout, que la *Substance infinie* de Spinoza, l'*absolu* de Hegel, la *chose en soi* de Kant, la *Suprême réalité* de Spencer, sinon les ombres affaiblies et défigurées de ce Dieu inconnu que Paul prêchait aux Athéniens ou les caricatures informes du grand *Je suis* qui s'est révélé pleinement à l'homme dans la personne du Christ? »

Seulement, les philosophes, dont l'inconsistance et l'impuissance ont abouti à un chaos tumultueux de doctrines, lui ont démontré la nécessité morale d'une révélation.

Comment reconnaître avec certitude la Parole divine? Les théologiens de l'hérésie ne peuvent lui offrir le *signe* qui discerne la vérité de l'erreur. M. Mackonochie, doyen de Saint-Alban, renvoie Miss Baker au *Prayer book*, sans pouvoir justifier l'autorité de ce rituel; le docteur Pusey, lui-même, est contraint à des réponses évasives. Au contraire, Newman lui donne le sens de la continuité de la Tradition et les raisons de l'assentiment. L'unité, l'harmonie, la riche diversité, la fécondité, la faculté d'adaptation du catholicisme deviennent visibles; elle subit le charme de douceur, le rayonnement d'espoir qu'il répand dans les âmes. Un dominicain, le P. Etienne Le Vigoureux, éclaire la voie qui s'ouvrait déjà, droite et libre, et Miss Baker abjure ses erreurs, dans l'église Saint-Augustin, à Paris, en la fête de sainte Catherine, patronne des philosophes.

Les traits caractéristiques de cette chrétienne sont, la parfaite sincérité, le culte fervent de la vérité et l'effort persévérant pour l'atteindre et la posséder, mais aussi, une culture exceptionnelle, un esprit assoupli et méthodique, éprouvant le souci et le besoin d'aller jusqu'au fond de sa pensée. C'est pour cela que l'on peut, que l'on doit recom-

mander cette autobiographie aux hommes de notre temps, à ceux qui sont séduits ou tentés par les voix orgueilleuses ou perfides qui les exhortent à la révolte et s'efforcent de fermer leurs oreilles et leurs âmes à la Parole et à l'appel de Dieu. Ils admireront cette créature humaine dont les pieds se sont meurtris aux pierres du chemin et ensanglantés aux ronces et aux épines de la route, mais qui a gravi, courageusement, soutenue et fortifiée par la grâce, les pentes abruptes qui conduisent vers les cimes sur lesquelles se dresse, baignée d'air pur, la *Maison de Lumière*.

Louis Maisonneuve.

Roupain, Leçons et lectures d'apologétique *La Vraie Religion*. Tournai, Casterman, 1912. In-8°, 676 pages. Prix : 6 francs.

« Ce livre n'a pas pour but de faire avancer les questions. Il accumule des matériaux, il indique des ouvrages, il cite de belles et bonnes pages choisies en vue de préparer ou d'affermir la foi dans l'âme du lecteur sincère. » Ce programme, exactement rempli ne dit pas tout : les extraits rassemblés et très judicieusement choisis par M. Roupain sont reliés entre eux par des considérations et des réflexions qui en précisent le sens et en montrent la portée, exprimées dans une langue nette.

L'auteur divise son livre suivant la méthode classique : Le fait religieux, sa valeur, sa nécessité; la théorie de la Révélation, ses motifs et ses avantages, sa critériologie. La Révélation chrétienne, ses sources, sa valeur. Les arguments qui établissent la mission et la divinité de Notre-Seigneur Jésus-Christ sont heureusement groupés autour de son témoignage dont M. Roupain met en lumière la certitude, les garanties, et l'amplitude. Il se déclare l'adversaire de « l'exégèse libre, de la critique systématique et de l'histoire dite indépendante. » On ne saurait l'en blâmer; il se défie de l'Apologétique nouvelle; en effet, elle n'est qu'une préparation et un complément. Peut-être admet-il trop facilement « la diminution de la foi dans le clergé ». Il y a, sans doute, des imprudents, des audacieux, des irréguliers : il y en a toujours eu. La foi des prêtres fidèles, qui forment l'immense majorité, est devenue certainement plus éclairée et plus enrichie de connaissances techniques et scientifiques; c'est un louable progrès dont il faut tenir compte.

Je me permets une légère rectification : l'article *Apologétique* du dictionnaire de Théologie ne doit pas être attribué à M. le chanoine Mangenot. En somme, cet ouvrage sera très utile aux esprits cultivés, aux jeunes gens instruits; ils pourront y lire quantité de pages éparses dont le recueil constitue une démonstration lumineuse du christianisme. L'auteur a été fort bien inspiré en faisant précéder son *Traité de la Religion* des Preuves de l'Existence de Dieu.

Louis Maisonneuve.

La Vie spirituelle, par le R. P. Malige, SS. CC. — 3 volumes in-8° écu de pp. xv-356, 420, 327. Paris, Lethielleux. Prix : 10 francs.

C'est l'itinéraire de l'âme vers Dieu que trace, après tant d'autres écrivains ascétiques, le R. P. Malige. Sans le dire, il suit les sentiers

battus de la vie purgative, illuminative et unitive : fin de l'homme, obstacles à surmonter, vertus à acquérir et moyens de les développer.

Successivement professeur de philosophie et de théologie, supérieur de séminaire, prédicateur de retraites, le R. P. M. a été amené, par ses fonctions, à approfondir tous les problèmes de la vie morale et religieuse.

L'unité de composition de son ouvrage s'en trouve diminuée : tel chapitre est un fragment, excellent d'ailleurs, d'une leçon de philosophie; tel autre se rattache à un cours de théologie pastorale; tel autre est l'abrégé d'une conférence faite à des religieux : mais oratoires ou didactiques, toutes les parties de cet ouvrage contiennent une doctrine solide, fortement établie, clairement exposée. On la voudrait plus nuancée en certains endroits. Le P. M. s'est appliqué à marquer la distinction entre les conseils et les préceptes dans les obligations de la vie religieuse. Sur la confession, la direction, la communion, l'adoration du Saint-Sacrement, il a émis des principes — appuyés sur les décisions récentes du Saint-Siège — et tracé des règles qu'on chercherait en vain dans les œuvres de Rodriguez, saint Alphonse de Liguori et saint-François de Sales lui-même. Très personnel, il analyse la méthode d'oraison de saint Ignace avec une subtilité minutieuse que l'on serait tenté de croire malveillante. Par contre, il attribue à l'oraison liturgique une efficacité que ne démontre pas l'histoire des ordres chantants, des chapitres et des collégiales. Il ignore que le P. Faber a dit de la méthode d'oraison de saint Sulpice « qu'elle est calquée fidèlement sur les traditions des anciens Pères et des saints du désert; qu'elle subvient aux besoins de ceux qui ne peuvent se tirer de la méthode de saint Ignace. » (V. Faber, *Progrès de l'âme*, chap. xv.) Pourquoi le P. M. veut-il « que l'adorateur de la victime eucharistique s'en tienne aux mystères de la Passion » (t. III, p. 265), puisque dans le langage liturgique l'Eucharistie est appelée « le mémorial de toutes les merveilles » de l'Incarnation et de la Rédemption?

Personnel dans les limites de l'orthodoxie, le R. P. M. évite la multiplicité des citations qui alourdissent la marche du raisonnement et qui rendent si laborieuse la lecture de beaucoup d'ouvrages ascétiques. Çà et là, pourtant, au-dessus de sa prose monotone et grise, émergent quelques passages saillants des maîtres de la pensée chrétienne, de saint Augustin, de saint Thomas, de saint François de Sales, de Bossuet dont on est heureux de rencontrer le naturel et la simplicité.

Th. Cheminat.

Le Recrutement sacerdotal, table analytique et méthodique des matières (1901-11). Reims, Action populaire, 1912.

La crise des vocations rend plus que jamais actuelle l'œuvre du *Recrutement sacerdotal*. Voici la douzième année que, sous la direction du R. P. Delbrel, cette Revue ne cesse de rappeler les besoins de l'Eglise, de stimuler le zèle, de le guider, de faciliter, en un mot, à tous ceux qui veulent assurer la perpétuité du sacerdoce la mise en œuvre des moyens si variés qui s'offrent à eux. Mais ce n'est là que la moitié de sa tâche. Le clergé recruté, il faut le former. Le P. Delbrel et ses nombreux collaborateurs ont veillé à ne point négliger d'apporter, là, encore, leur concours. Lettres pastorales, exposés théori-

ques, initiatives diverses soumettant au contrôle de l'expérience, les méthodes en harmonie avec les aspirations ou les nécessités du temps présent, récits du passé aptes à susciter des imitations fécondes, gracieuses ou touchantes nouvelles, comme égarées entre une chronique et une liste plus sèche encore de renseignements et d'adresses concernant les maisons de formation; cet ensemble constitue un précieux recueil toujours utile à consulter et souvent déjà mis à contribution. Le R. P. Delbrel a estimé, avec raison, qu'il fallait faciliter la mise en œuvre de ces matériaux. La table qu'il publie des onze premières années de sa Revue n'est cependant point une simple nomenclature. Grâce au procédé analytique choisi, elle devient comme un résumé de ce qu'il faut étudier pour être bien renseigné sur les questions de recrutement et de formation du clergé. Sa lecture est, par elle-même, suggestive. A l'occasion de cette publication, nous sommes heureux de souhaiter prospérité toujours plus grande au *Recrutement sacerdotal*. Il a donné déjà des articles de haute valeur : certaines collaborations annoncées font excellemment augurer de l'avenir. Nous attirons spécialement l'attention de nos lecteurs sur la série de monographies, en voie de publication, consacrées aux grands établissements destinés à l'enseignement supérieur du clergé. Elles mettent en évidence les avantages qu'offrent à la science ecclésiastique, sous le contrôle bienveillant de l'autorité, les initiatives qui mettent en œuvre toutes les ressources individuelles et la nécessaire variété des méthodes que suppose l'exercice raisonnable de la liberté intellectuelle.

Ferdinand CAVALLERA.

BOSSUET, *Correspondance*, nouvelle édition augmentée de lettres inédites, publiée par CH. URBAIN et E. LEVESQUE, t. V, Paris Hachette, 1912, in-8°, 557 pages. (Collections des *Grands Ecrivains de la France*.)

La publication de la Correspondance de Bossuet poursuit régulièrement son cours. Voici le cinquième volume qui vient de faire son apparition, il nous apporte 243 lettres de Bossuet desquelles il faut, il est vrai, défalquer près d'une quarantaine qui lui sont adressées. Parmi ces lettres 42 paraissent ici que n'avait point contenues l'édition Lachat. Et des 197 qu'elle publiait, le texte a parfois été amélioré par le fait qu'elles ont été revues sur les originaux ou sur des copies authentiques.

Ces lettres se meuvent en général dans le même cercle d'idées que celles du précédent volume. Peut-être marquent-elles la période la plus paisible de cette correspondance. Ces lettres ont été écrites du 5 janvier 1692 au 29 septembre 1693. A ce moment les difficultés politiques ou théologiques soulevées autour de l'Assemblée de 1682 sont en train de s'aplanir, c'est à peine si on en trouve un écho dans une lettre où Bossuet fait connaître à Madame d'Albert ses sentiments sur la lettre écrite à Innocent XII par les évêques auxquels l'institution canonique était refusée depuis dix ans. Le quiétisme fénelonien n'est pas encore né et la polémique occasionnée par la révocation de l'Edit de Nantes s'éteint ou, si l'on veut, le combat cesse, faute de combattants. Il n'est guère plus question de protestants qu'à propos

de quelque conversion isolée, de la mort de Pellisson accusé d'avoir désavoué sa conversion et du projet de réunion irénique dont Leibniz et Bossuet ne se résignent pas encore à désespérer absolument. Ce reste d'espoir nous vaut un nouvel échange de lettres dont les textes ont été revus sur les originaux conservés à la Bibliothèque du Hanovre et un intéressant appendice sur l'histoire de ce projet de réunion du moins pour la part qu'y prirent Bossuet et Leibniz. Un autre appendice relatif aux rapports des catholiques et des protestants a trait à l'approbation donnée par Bossuet à la déclaration faite par le roi Jacques II, alors détrôné, de maintenir, s'il remonte sur le trône, et la situation privilégiée de l'Eglise anglicane et le serment du *Test*. Le théologien consulteur y déploie une des facilités d'interprétation bénigne et une souplesse de conscience qu'on n'attendait peut-être pas de l'adversaire acharné des casuistes que fut Bossuet.

La plupart des autres lettres sont des lettres de direction adressées à Madame d'Albert ou Sœur Henriette-Angélique, à Sœur Cornuau, et à Madame Dumain ou Sœur de l'Assomption et deux Appendices consacrés à l'abbaye de Jouarre viennent bien à propos donner les renseignements généraux sur les faits auxquels beaucoup de ces lettres ont trait ou font allusion. Mais au cours même du volume, toutes les lettres reçoivent les éclaircissements particuliers que leur texte réclame et pas plus ici que précédemment elles ne laissent jamais en défaut la science si étendue et si solide des éditeurs.

A. Degert.

P. Pisani, *l'Eglise de Paris et la Révolution*, t. IV, Paris, Picard, 1911, in-12, 461 pages.

Avec ce quatrième volume s'achève l'œuvre que M. le chanoine Pisani a consacrée à l'Eglise de Paris pendant la Révolution. Nous avons ici les trois dernières années de cette période, celles qui vont décider du nouveau régime imposé à l'Eglise de France restaurée. Nous voyons au début ce qu'avait de précaire la liberté religieuse inscrite dans les lois, mais fort réduite dans la réalité par les taquineries mesquines du Directoire et de sa police toujours ombrageuse et souvent maladroite. Avec le 18 Brumaire, la situation commence à s'améliorer quoique l'hostilité à peine dissimulée de Fouché et la promesse de fidélité au nouveau pouvoir apportent encore un nouvel obstacle à la pacification religieuse. Le premier et le plus grand date de plus loin, c'est la Constitution civile du clergé, c'est la rupture du Concordat de 1516, mais celui-là aussi va disparaître : après Marengo on s'achemine vers le nouveau Concordat dont la lente et laborieuse négociation nous est racontée une fois de plus principalement d'après le recueil de Boulay de la Meurthe. Le récit très vivant du reste et très condensé nous entraîne peut-être un peu en dehors du cadre du sujet, car ce qui se règle ici c'est moins le sort de l'Eglise de Paris que celui de l'Eglise de France. Mais nous y revenons avec la nouvelle organisation donnée au diocèse de Paris au lendemain du Concordat et nous avons ici la partie la plus neuve du livre. Nous y suivons, arrondissement par arrondissement, le rétablissement du culte et la restauration de la hiérarchie diocésaine. Un très complet

et très utile index des ecclésiastiques et personnages politiques cités termine le volume.

Déjà à plusieurs reprises, nous avons dit tout le bien que nous pensions de ce récit alerte et vivant qui sait prendre la meilleure substance des documents, sans rien perdre de sa lumineuse fluidité. Sur bien des points ce travail de haute vulgarisation scientifique nous change des données conventionnelles de notre historiographie révolutionnaire. Les anathèmes traditionnels ne lui en imposent pas plus que les récentes diatribes ou apologies inspirées de principes *a priori* plutôt que de l'étude des textes. Les questions délicates de son sujet ne l'attirent ni ne l'éloignent de préférence; il les traite, quand il les rencontre, en toute franchise, sans biaiser ni ruser avec les idées reçues. Qu'il s'agisse de la réalité ou de la sincérité de la liberté laissée au culte catholique par le Directoire, de la valeur morale des constitutionnels, des avantages ou des inconvénients de la promesse demandée par le gouvernement de Brumaire, du nombre des assermentés et des causes géographiques ou autres qui les ont influencés, de l'attitude des « indulgents ou des rigoristes », des évêques démissionnaires ou réfractaires, M. P. exprime sa pensée en des termes qui n'auront peut-être pas l'approbation de tous ses lecteurs, mais dont aucun ne contestera ni la netteté ni la franchise. Les historiens qui ne sont qu'historiens abonderont, je crois, le plus souvent dans son sens et après tout n'est-ce pas leurs suffrages qui importent le plus à un historien?

A. DEGERT.

Frédéric DUVAL, *les Livres qui s'imposent*, Paris, Beauchesne, 1912, in-8°, XXXIV, 700 pages. Prix : 6 francs.

Parmi les livres qui s'imposent aux catholiques d'action, aux directeurs de cercles d'études, aux éducateurs de tout ordre, aux secrétaires de bibliothèques populaires, paroissiales ou communales, je place au premier rang, l'ouvrage même dont je signale l'apparition. Il comprend trois parties. — Première partie : la vie chrétienne. A la base, une foi éclairée : d'où indications des sources, des synthèses théologiques, historiques et philosophiques du dogme catholique. — L'Eglise est gardienne de la foi : d'où signalement des études faites sur la constitution et l'histoire de l'Eglise. — Il faut défendre sa foi : d'où liste des traités d'apologétique, des objections importantes et des erreurs modernes avec la réfutation qui suit. — Il faut vivre sa foi : d'où lectures de piété. — Il faut propager sa foi : d'où exposé des méthodes d'apostolat et des guides d'action religieuse. — Seconde partie : la vie sociale. Au catholique éclairé qui veut connaître : 1° l'ensemble des problèmes sociaux qui préoccupent le monde contemporain; — 2° les solutions qu'y apportent les différentes écoles sociales; — 3° les moyens de restaurer la famille chrétienne; — 4° l'organisation du travail par le mouvement syndical et la législation; — 5° les règles de l'action et les œuvres de bienfaisance sociale, M. Duval fournit en cinq chapitres, les indications doctrinales et bibliographiques qui lui permettent d'arriver au but d'un pas assuré.

Troisième partie : vie civique. Où trouver les éléments du droit public? Comment établir l'harmonie entre l'homme, l'Etat et les

autres corps sociaux? Comment délimiter les droits et les devoirs du foyer, du clocher, de la province, de la nation, de l'humanité, de l'Église? Tout autant de questions d'une gravité exceptionnelle que l'ouvrage de M. Duval permet de comprendre, quelquefois de résoudre grâce aux nombreux renseignements bibliographiques qu'il met sous les yeux du lecteur dans les cinq chapitres qui composent cette dernière partie.

Le but que s'est proposé l'auteur est d'éclairer les catholiques dans leur apostolat religieux et social. « Il y a en France, écrit-il, beaucoup de catholiques qui sacrifient sans compter à la défense de leur Foi, leur argent, leur temps et leur énergie. Et cependant, malgré tant de généreux dévouements, les résultats sont médiocres dans leur ensemble. Pourquoi? Parce que l'ignorance doctrinale rétrécit le champ de notre pensée, éparpille nos forces... Ayons donc une doctrine et répandons-là. »

Pour l'acquisition et la diffusion de la doctrine, F. D. signale les livres à consulter, dessine à grands traits les plans d'études à faire, indique les systèmes d'idées à compléter.

Son répertoire est à la fois critique et doctrinal. Par le choix des ouvrages, par les extraits donnés, par le plan suivi, par les commentaires qui l'accompagnent, il s'est efforcé de mettre dans son livre une harmonieuse unité doctrinale, non seulement dans le domaine de la foi, mais aussi dans le domaine social et civique.

Parce qu'il n'a pas écrit son livre pour les savants, mais pour les esprits d'une culture moyenne, M. Duval ne mentionne pas les ouvrages d'un développement trop considérable, d'une théologie trop difficile, d'une philosophie trop spéciale, d'une érudition trop aride et d'une science trop sévère. Parce qu'il a voulu faire œuvre d'apostolat catholique à la fois docile et éclairé, M. Duval a soumis son répertoire bibliographique à des juges d'une valeur reconnue : à Mgr Baudrillart, à M. Lesêtre, à M. Guibert, à M. de la Barre, à M. G. Goyau pour la vie religieuse, à M. Chénon, M. Duthoit, M. Antoine pour les questions économiques et sociales; à M. Martin-Saint-Léon, M. Blondel, M. Guiraud, M. Ledos, M. Taudière, M. Dusart, M. Sertillanges pour les questions de droit politique et international. L'usage de ce livre donnera une foi plus éclairée, une doctrine plus sûre, un sens social plus clairvoyant, un patriotisme plus réfléchi et plus ardent.

Th. Cheminat.

Dom Jérôme Picart, O. S. B., *La Liturgie en une Leçon*, Maredsous, in-8°, 28 pages.

En quelques pages substantielles l'auteur définit la liturgie, montre son fondement théologique et résume ses principales parties et leurs relations avec le dogme, la morale et la société. C'est un vrai tour de force d'avoir réuni tant de matières *en une leçon*. Il va sans dire que cette leçon, destinée apparemment à une journée liturgique, fournirait le thème de plusieurs conférences.

R. T.

Toulouse. — Imprimerie Saint-Cyprien, A. NAUZE, imp. *Le Gérant* : NAUZE.

DU CONFLIT ENTRE LA SCIENCE ET LA FOI [1]

Monseigneur le Chancelier (2),
Messeigneurs (3),
Messieurs,

Le véritable genre humain, au sein duquel la personne humaine a conquis toute sa dignité et déployé toute sa valeur, a vécu de la foi chrétienne. Sans nier précisément les avantages de la foi dans le passé, tout en reconnaissant même que la foi a pu fournir à l'humanité, durant des siècles, sa part d'idéal, bien des gens aujourd'hui la regardent comme un instinct inférieur qui doit disparaître sous l'action progressive de la civilisation. A les en croire, nul ne pourrait s'élever à la grande culture intellectuelle, s'il se laisse emprisonner dans cette éducation qui attache l'âme à des dogmes définis; dès lors, les rapports de la foi et de la science ne seraient autres que ceux de la nuit et du jour : dès que la science paraît, la foi s'évanouit.

Ce préjugé, vraiment étrange, était, il y a vingt ou trente ans, presque passé en axiome dans le monde savant. Il n'y a plus le même crédit, grâce à quelques esprits supérieurs qui en ont démontré l'erreur et l'injustice, mais il y tient encore une trop grande place. D'où vient-il? De quel faux principe a-t-il pris naissance? Que faut-il faire pour le combattre? Voilà, Messieurs, très simplement, ce que je veux vous dire?

(1) Discours prononcé par Mgr le Recteur à la séance solennelle de rentrée de l'Institut Catholique, le mardi 12 novembre 1912.
(2) Mgr l'Archevêque de Toulouse.
(3) NN. SS. les Archevêques d'Albi et d'Auch, les Evêques de Tarbes, Perpignan, Aire, Carcassonne, Rodez, Mende, Agen, Pamiers, Périgueux, Tulle et Cahors.

I

Il y a eu, dans l'évolution de l'incrédulité contemporaine, deux étapes qui se sont suivies logiquement, quoique d'un caractère tout opposé. La raison s'est d'abord présentée comme l'héritière naturelle de la foi, destinée à recueillir, en l'allégeant, l'enseignement dogmatique et moral de la religion et à remplir un rôle sensiblement le même dans la direction des âmes. Puis, elle a répudié tout cet héritage de croyances et de lois traditionnelles et déclaré qu'il ne saurait y avoir rien de commun entre elle et la foi chrétienne. « O hommes, s'écrie Bossuet, nul de vous n'a encore vu Dieu et vous ne savez ce qu'il en faut croire, ni la voie qu'il faut tenir pour aller à lui : « le Fils unique qui est en son sein », qui pénètre tous ses secrets, « lui-même est venu vous le raconter ». Que cherchez-vous, ô mortels, après le témoignage de ce divin Maître? Osez-vous lui demander des raisons, ou vous plaindre de ce qu'il vous oblige de croire ce que vous n'entendez pas? » (1).

Il fut un temps, et ce temps n'est pas encore bien éloigné de nous, où les tenants de la philosophie séparée se flattaient « d'avoir vu Dieu », de pouvoir parler exactement des choses de Dieu et de l'âme, sans s'astreindre à « écouter Jésus-Christ ». Ils se posaient en face de l'Eglise dans une attitude qu'ils estimaient déférente et qui était dédaigneuse : proclamant l'indépendance de la raison « ne voulant croire que ce qu'ils pourraient entendre », ils s'offraient à guider vers plus de lumière les âmes affranchies du joug de la foi et ils s'imaginaient naïvement découvrir, à grands renforts d'analyse et de raisonnement, Dieu, l'âme, le devoir, la vie future, tandis qu'ils ne faisaient que se souvenir, assez mal d'ailleurs, des leçons du catéchisme. Oui, l'on prouve sans peine qu'il y a un Dieu, quand on y croit déjà; mais la raison qui n'est pas soutenue par la foi, n'est plus, en général, assez forte pour résister aux grands courants de l'opinion qui viennent l'assaillir de toutes les objec-

(1) *Sermons* de Bossuet, édition Lebarcq, IV, 516.

tions, de tous les sophismes que soulève l'impiété contre ces vérités fondamentales (1). Et, en effet, regardez : ils sont là encore tous ces beaux arguments de la philosophie spiritualiste, avec leur puissante armature, appuyés de l'autorité des plus grands noms, parés d'éloquence, tels enfin que, sous le règne de l'éclectisme, le « régiment » de Cousin les développait dans toutes les chaires de philosophie de l'Université de France.

Et aujourd'hui, il n'y a plus, je le crains, pour les trouver décisifs, victorieux, que ceux qui n'en ont pas besoin. Quand le positivisme eut recruté quelques partisans illustres, suivis d'une armée de demi-savants, les plus fermes esprits, parmi ces fiers penseurs, se laissèrent emporter au torrent des négations radicales. Pour n'en citer que deux : Bersot, après avoir, toute sa vie, professé le spiritualisme, meurt sans savoir s'il croit encore en Dieu; Schérer, parti du piétisme, en arrive à déclarer que toutes les vérités nécessaires à la morale, y compris l'existence de Dieu, ne sont que des *postulats*, c'est-à-dire des hypothèses.

En ce moment, l'on chercherait en vain parmi les organes attitrés de la pensée philosophique, démunis de la foi héréditaire, une voix retentissante qui s'élève pour proclamer les grandes vérités métaphysiques considérées par Leibnitz comme le patrimoine inaliénable de l'esprit humain.

Comment s'est accomplie cette révolution dans les idées? Aurait-on découvert une méthode intellectuelle devant laquelle s'évanouiraient, comme des fantômes dans l'éclat du jour, et les dogmes de la foi et les affirmations de la philosophie traditionnelles? Non, sans doute. On a imaginé des hypothèses; on a remis sur pied des objections qui ne servaient plus depuis longtemps; on a rajeuni de vieux systèmes, habillé de mots nouveaux des idées bien anciennes : c'est tout et ce n'est rien. On en est venu à nier Dieu, l'âme, la vie future, tout simplement

(1) Il ne saurait être question ici, de renouveler le Fidéisme en niant le pouvoir radical de la raison; on constate simplement l'usage qu'elle en fait d'ordinaire. Tout ce discours n'est qu'un commentaire du livre I, chap. IV, de la *Summa contra Gentiles* : quod divina naturaliter cognita convenienter hominibus credenda proponuntur.

parce qu'on ne savait plus bien ce qu'il en fallait penser. Un Dieu « devant qui l'on s'incline sans lui demander rien », qui a créé le monde sans le faire exprès et qui n'y peut rien changer, qui n'a rien à nous dire et dont nous n'avons rien à espérer, qui gouverne ses créatures, sans trop savoir où il les mène ni quel compte il leur demandera de la vie qu'il leur a donnée, — et tel était le Dieu de la plupart de nos spiritualistes séparés, — n'est plus qu'une étiquette : autant vaut l'effacer.

En même temps, les sciences de la nature prenaient un essor merveilleux, étendant de tous les côtés leurs recherches et leurs découvertes, renouvelant et perfectionnant leurs méthodes, fournissant chaque jour à l'industrie de nouveaux moyens d'accroître leur richesse, exaltant l'orgueil des initiés tout en rétrécissant leur horizon. Le monde intellectuel, en majeure partie, lancé sur cette pente, sans frein religieux, livré aux incertitudes et aux contradictions des philosophes qui dirigeaient l'opinion, glissait de son propre poids vers l'athéisme ou, tout au moins, vers l'agnosticisme. Pas n'était besoin, pour le mener là, des conceptions originales et audacieuses d'un penseur de génie. Il suffisait qu'un homme se rencontrât pour donner la formule de la pensée générale, encore latente, à savoir que l'esprit humain doit se renfermer désormais dans l'observation des phénomènes et dans l'étude de leurs rapports. Auguste Comte vint; il demeura longtemps le chef obscur d'une école étroite et fermée. Son règne est arrivé quand la masse des esprits n'a plus eu assez d'élan pour s'inquiéter, avant tout, des problèmes qu'il avait déclarés négligeables et insolubles. D'autres sont venus qui ont achevé la révolution intellectuelle inaugurée par le chef du positivisme, en imaginant une hypothèse assez vaste pour dominer toutes les sciences. L'Évolutionnisme inspire ou plutôt accable la pensée contemporaine; si tant d'esprits s'y sont pliés, c'est surtout parce que cette théorie les dispense des méditations dont leur raison s'est déshabituée.

II

L'incrédulité contemporaine s'est établie sur une pétition de principe ou plutôt sur une double inconséquence. L'expérience,

dit-on, voilà l'unique source de vérité : en dehors de l'enchaînement régulier des phénomènes, l'homme ne sait rien et ne peut rien savoir. Mais là précisément est la question : les « scientistes » la tranchent par un procédé qui n'a rien de scientifique, car ce n'est pas la « science », au sens étroit du mot, c'est-à-dire réduite à l'observation et à la systématisation des faits, qui peut établir le bien-être de l'esprit humain. Dans le monde phénoménal, l'expérience est souveraine; seule, elle peut nous donner la certitude : c'est entendu. Mais l'esprit humain revendique le droit de sortir du monde phénoménal et une preuve entre autres que ce droit est incontestable, c'est que nos adversaires, après l'avoir nié, en usent et même en abusent. S'enfermer dans l'expérience : rien de plus facile que de proclamer ce principe, mais la position est intenable; et, en effet, ils ne s'y tiennent pas, car, eux aussi, ils ont la prétention de résoudre « les Enigmes de l'Univers ». Ils nient là où nous affirmons et, leurs négations, comme nos affirmations, procèdent d'une tendance native, profonde, invincible, à prendre parti dans des problèmes qui reviennent toujours, quand on les écarte, tant qu'ils ne sont pas résolus, parce que la réponse qu'on y fait, quelle qu'elle soit, doit gouverner la pensée et la vie tout entière. Seulement, il y a, entre les incrédules et nous, une différence capitale, toute à notre honneur : nous sommes logiques et ils ne le sont pas.

Quand ils soutiennent que « la science », telle qu'ils l'entendent, c'est-à-dire, uniquement fondée sur l'expérience, s'est prononcée sur l'origine et la fin de l'homme, sur l'origine et la fin du monde, ils la font parler alors quelle se tait; elle n'a rien dit, elle ne dira jamais rien sur ces choses essentielles, parce qu'elle n'a rien à dire. Que font-ils? Que peuvent-ils faire sous l'inspiration « de la science » de leur « science »?

Des théories, rien que des théories plus ou moins ingénieuses, c'est-à-dire des vitrines où l'on range, plus ou moins commodément, les trésors acquis, des monuments de carton-pâte dont le vent et la pluie feront de la boue désormais ou que les

architectes eux-mêmes démoliront pour en construire d'autres fort différents et tout aussi fragiles.

Sans doute, quand on veut dresser l'échelle de Jacob pour monter jusqu'au ciel et y chercher Dieu, il est indispensable de l'appuyer sur la terre, — *Invisibilia Dei, per ea quae facta sunt, conspiciuntur*, — mais, si les créatures nous servent de base d'élan pour nous élever jusqu'au Créateur, la science, même la plus étendue, loin de « faire réussir » ce mouvement, le plus souvent y fait obstacle (1).

Il faut toujours en revenir au mot de Pascal : « Nous ne chercherions pas Dieu si nous ne l'avions déjà trouvé ». Cercle vicieux, dit-on; non, mais démarche nécessaire pour la généralité des esprits, si bien, que la plupart des incrédules, qui n'y voient qu'un préjugé, l'accomplissent, mais à rebours.

Eux aussi, quand ils prétendent que la science les mène à l'athéisme, ne cherchent que ce qu'ils ont déjà trouvé et même, comme les parties obscures de l'humanité, ils se décident, par autorité plus que par raison. Changez le milieu, le courant d'opinion qui les porte, les habitudes d'esprit que leur a faites l'éducation, sans toucher à leur bagage scientifique, et presque tous nos savants libres-penseurs professeront, sur l'origine et la fin de l'homme, un sentiment tout opposé à celui où ils se croient si fermement établis.

On parle beaucoup de l'indépendance de la philosophie, de la liberté de la pensée philosophique depuis Descartes. Ce qui a changé surtout, c'est la méthode, ce sont les réponses que l'on a faites aux questions fondamentales de la philosophie. Mais, après comme avant Descartes, la plupart des philosophes, pour ne pas dire tous, n'ont guère cherché que ce qu'ils avaient déjà trouvé. En matière de religion et de morale, ils n'ont fait que traduire dans la langue philosophique et relier en système des idées qui leur venaient d'ailleurs; ils ont, même ceux qui avaient rompu avec l'enseignement traditionnel de leur milieu, simplement *pensé* ce qu'ils *croyaient*. Lorsque, durant cette nuit

(1) Il n'y a qu'à ouvrir les yeux pour constater ce fait douloureux.

tragique dont le souvenir est dans toutes les mémoires, descendu par degrés jusqu'au fond de son âme, Jouffroy n'y trouva plus que les ruines de la foi de son enfance, il se promit de reconstruire, avec sa raison toute seule, un abri de vérité. Mais, au demeurant, qu'a-t-il fait? Il a mis en œuvre des matériaux choisis parmi les décombres de l'ancien édifice : tout simplement. Taine, à quinze ans, fait le vide dans sa raison et dans son âme; il n'y reste plus rien, ni de la foi religieuse, ni des données du sens commun : état singulièrement favorable, si l'on veut, pour bafouer sans retenue le spiritualisme des Royer-Collard, des Cousin, des Jouffroy et pour adopter le sensualisme; mais ce n'est pas l'analyse philosophique de l'intelligence qui l'a conduit jusque-là; toutes les négations qu'il opposait aux « philosophes classiques » dataient de plus loin. Du reste, on peut bien le dire sans lui faire injure, lorsqu'il rejeta les idées traditionnelles, — et je ne suis pas le premier à en faire la remarque, — il acquit, à peu de frais, le droit, — à supposer que ce droit existe, — de ne pas croire en Dieu.

Dans cette démarche téméraire où il se sentait soutenu par une opinion encore obscure, sa volonté surtout commanda sa pensée. Toutes ces évolutions d'âmes se font de la même manière : une croyance meurt, mais, c'est pour faire place à une autre croyance. L'incrédule, même quand il se distingue de la foule qui subit, sans le contrôler, l'entraînement de l'exemple, est bien aussi, quoi qu'il prétende, un croyant. Il peut, dit-il, donner des raisons : oui, mais ces raisons, il les a faites ce qu'elles sont et elles ne valent que pour lui. Bien plus, le sentiment de ceux qui pensent comme lui pèse toujours d'un grand poids, qu'il le sache ou non, sur sa pensée. Dans la saison d'automne, les feuilles tombent au moindre vent, et même quand il n'y a pas de vent du tout; elles tombent parce qu'elles sont mortes. Ainsi, à notre époque, les penseurs et les savants se précipitent en foule dans les doctrines du néant, surtout par l'effet d'un affaissement intellectuel et moral qui les entraîne : La foi ne fut jamais plus nécessaire pour soutenir la raison et l'empêcher d'extravaguer : ou chrétien ou athée, il semble bien

qu'il n'y ait plus guère, aujourd'hui, d'autre alternative pour les esprits qui réfléchissent. Pour tout dire, en un mot, l'on veut ou l'on ne veut pas croire à Dieu, à l'âme, au devoir, à la vie future. Les preuves sur lesquelles s'appuient ces vérités, toutes valables qu'elles sont, ne peuvent se passer du concours de la bonne volonté. Bien plus, elles empruntent d'ordinaire la meilleure part de leur autorité sur l'esprit qui les reçoit à la foi traditionnelle. Ceci prouve simplement, qu'après « le témoignage du divin Maître », comme parle Bossuet, ce qui nous importe surtout, c'est de savoir ce qu'il a dit.

III

Messieurs, il est bien certain que la science n'est pas conseillère d'incrédulité; l'âme humaine, au contraire, y trouve toujours, quand elle le veut, un point d'appui pour s'élever jusqu'à la vie supérieure qui consiste « à connaître Dieu et Jésus-Christ que Dieu a envoyé ». Mais, les préjugés, même ceux des savants, ne cèdent guère devant la raison. Celui qui consiste à déclarer irréductible l'apparent conflit de la science et de la foi, parce qu'il est plus absurde est particulièrement invincible au raisonnement. Il s'usera comme tant d'autres qui ont opprimé longtemps les esprits et qui sont disparus. C'est le sort des préjugés de n'avoir qu'un temps : chaque époque a les siens et s'étonne de l'empire obtenu jadis par ceux qu'elle n'a plus. Le jour viendra donc où l'on aura de la peine à comprendre qu'un siècle éclairé ait pu se persuader que la science exclut la croyance. En attendant, puisque ce préjugé domine encore sur tant d'esprits, il faut le combattre. Par quel moyen? Mgr d'Hulst, il y aura bientôt trente ans, se posait la même question dans un Congrès des catholiques du Nord et il répondait : « Il faut créer des foyers scientifiques chrétiens ». Il faut « non pas produire, çà et là, et comme par aventure quelques résultats scientifiques d'une réelle valeur, mais ouvrir des sources permanentes de vrai savoir supérieur, authentique et s'imposant aux hommes de science par des caractères indiscutables ». Il ajoutait : « Il faut que ces foyers scientifiques soient

chrétiens; que l'inspiration dominante y soit la pensée chrétienne, en telle sorte qu'on ne puisse pas dire que la rencontre, dans les mêmes esprits, de la foi et de la science, soit une rencontre fortuite et le rapprochement accidentel de deux choses naturellement disparates et incohérentes entre elles. »

Les Facultés catholiques, pensait-il, devaient être et seraient ces « foyers scientifiques chrétiens », et il traçait un programme magnifique de l'œuvre de science qu'elles accompliraient. Les vœux des hommes vont toujours plus vite et plus loin que leur pouvoir. Trente ans, pour nous, c'est bien long! Mais Dieu a le temps et tout ce qui est nécessaire arrive. Si la science, comme tout porte à le croire, doit remplir au service de l'Eglise, le rôle qui fut dévolu à la force dans d'autres siècles, Dieu saura bien étendre l'influence et accroître la fécondité scientifique de nos Instituts.

En attendant, ils ont eu déjà le résultat considérable de susciter, dans toutes les branches du savoir, des travailleurs; un certain nombre font bénéficier l'Eglise du mérite de leurs œuvres et de l'autorité de leur nom.

Lorsque, après le vote de la loi de 1875, on créa les Universités catholiques, quel but se proposaient leurs fondateurs? Prolonger l'éducation chrétienne de la jeunesse jusque sur les bancs de l'Ecole de médecine et de l'Ecole de droit : c'est là ce qu'ils voulaient d'abord et, pour ainsi dire, uniquement. On fonda bien des Facultés des lettres et des sciences, mais sans trop savoir ce qu'on en ferait parce que, dans ce temps-là, elles ne servaient pas à grand chose ailleurs; ce n'est qu'un peu plus tard que l'on songea à les transformer en Ecoles normales destinées à fournir de bons professeurs à l'enseignement secondaire. Quand à la théologie, on n'y pensait guère, et même, à vrai dire, pas du tout. Mais « il est arrivé là, ce qui arrive souvent aux hommes; ils ne vont pas où ils pensent aller; ils vont où Dieu les mène ». Ils jettent la semence au hasard dans un champ qui n'est pas à eux, et la moisson qui lève, — quand elle lève, — est non pas tant un fruit de leurs efforts qu'un don de la Providence. Après la loi de 1850, les collèges libres s'étaient remplis; après la loi

de 1875, les Facultés libres n'eurent pas, tant s'en faut, la clientèle sur laquelle elles étaient en droit de compter (1).

En tout cas, la Providence semble nous indiquer elle-même, par l'ensemble des circonstances qu'elle a ménagées, le but élevé que nous devons poursuivre désormais dans notre Institut. Mgr d'Hulst, — vous m'excuserez facilement, je pense, de vous citer encore cet homme admirable dont le nom, depuis surtout que la mort y a mis une auréole, est devenu comme le symbole de l'enseignement supérieur libre, — Mgr d'Hulst disait : « Le grand besoin de ce temps, ce sont des prêtres saints et des prêtres savants. Il faut au peuple des apôtres, il ne comprend que la charité; il faut à la société orgueilleuse et enivrée de science, des docteurs; donc, il faut créer et entretenir des foyers de science sacrée. Travailler à cela, c'est préparer l'avenir prochain; c'est pourvoir aux nécessités présentes; c'est faire l'œuvre la plus actuelle, la plus prévoyante. Cette œuvre s'est faite; elle se développera, elle grandira parce qu'elle est nécessaire, quand il y aura parmi nous un assez grand nombre de prêtres « en état de rendre compte des fondements de leur foi », quand, par cette élite, nous serons devenus les maîtres incontestés de tout l'empire des sciences sacrées et des sciences qui les avoisinent et qui en commandent l'entrée, alors le monde sentira que nous pouvons lui parler avec autorité et avoir notre place, non seulement sur le terrain qui nous est propre, mais dans toutes les branches de l'enseignement. Ce qu'il nous faut donc, à cette heure, avant tout, ce sont des centres de travail scientifique pour le clergé : qu'il s'empare d'abord de son domaine, il reprendra ensuite, par une conséquence nécessaire, un peu partout, la direction des esprits.

(1) A Lille, Paris, Lyon, Angers, les Facultés de droit subsistent encore; à Lille, la Faculté de médecine; elles sont même en progrès.

LA PHILOSOPHIE DE SCHOPENHAUER[1]

Est-il besoin d'une méthode pour découvrir la volonté? Peut-on la décrire sans l'expliquer? « Ce serait commencer par jouer une valse pour la danser ensuite. » La méthode se confond avec la recherche.

De tous les objets de notre intuition, le plus présent et le plus intime est notre propre corps; celui-ci se montre à nous comme un être qui agit. Or, son action est mouvement et ce mouvement est volontaire. Le fond de notre être est la volonté, dont notre corps est l'immédiate manifestation.

Le monde est ma représentation, donc il dépend d'elle; ma représentation dépend de mon cerveau, organe corporel; donc, de mon corps qui, à son tour, dépend de ma volonté, laquelle, elle-même, ne dépend de rien. Gardez-vous d'entendre par volonté un pouvoir conscient et libre, qui choisirait ses desseins, ses résolutions, ses actes, se déterminerait d'après des motifs. Cette entité est ce que les Allemands appellent *Willkür.* La vraie volonté (*Will*) devra être conçue comme une force spontanée agissant par elle-même. Ne dites pas que la volonté est une espèce de force; tout au rebours, la force est une espèce de volonté. Nous voici en possession de la réalité intime et ultime, fond et substance de nous-même et de tous les êtres.

La volonté est la substance de l'homme; l'intelligence n'est que l'accident; en effet, désirs, passions, affections, efforts, haines, sont les pures modifications, aspects et formes de mon vouloir; ce qui est primitif, dans tout animal, c'est la tendance à exister; la conservation dans l'être, le désir de vivre et de prolonger sa vie, l'intelligence diminue de l'homme à l'oiseau, de l'oiseau au poisson, du poisson au polype; mais la mouche et la fourmi

(1) Voir *Bulletin*, p. 385 sq.

veulent ce qu'elles veulent avec autant d'intensité que l'homme; l'intelligence se fatigue, la volonté persiste indemne et inaltérée; l'intelligence ne peut s'exercer que si la volonté n'intervient pas pour empêcher son action; nous pouvons forcer notre esprit à ne point penser à tel ou tel objet, distraire son attention qui est une pensée volontaire et obstinée, détourner le cours de nos idées; la volonté augmente, excite, fixe l'intelligence. Loin d'être en raison directe, l'intelligence et la volonté seraient plutôt en raison inverse l'une de l'autre, et celle-ci se sert de celle-là comme un forgeron de son marteau. On ne fait pas à l'homme un mérite de son intelligence, don reçu et gratuit, tandis qu'il tire sa valeur de la volonté, innée, intérieure, fondamentale; d'où la préférence accordée aux hommes de cœur sur les intellectuels, le cœur étant le nom populaire de la volonté, et l'usage de conserver le cœur des héros comme le plus noble de leurs organes. Si nous sommes les mêmes à cinquante qu'à trente ans, c'est à à notre vouloir que nous devons notre identité. Les intuitions de Schopenhauer, enfant à Dantzig, étudiant à Berlin, voyageur en Europe, ont changé; son vouloir vivre a persisté intact et immuable. L'horreur de la mort résiste aux réflexions de l'intelligence, parce que dépendante de notre essentiel vouloir vivre, elle s'impose et nous contraint comme une loi primordiale de notre nature. C'est la volonté qui a placé dans la tête notre faculté de penser, localisée dans le cerveau comme une sentinelle dont la surveillance se relâche pendant le sommeil, dont l'activité s'alanguit ou s'interrompt et qui peut être relevée de son poste, tandis que le cœur et les fonctions qui en dérivent ne peuvent être arrêtés ou suspendus sans que la vie s'achève, parce que le cœur est l'expression, la traduction, la réalisation de la volonté

Emporté et entraîné par son sujet, cet ironiste devient lyrique : « De même que des torches et des feux d'artifice pâlissent et s'éclipsent à l'apparition du soleil, ainsi l'esprit comme le génie et comme la beauté même sont rejetés dans l'ombre et éclipsés par la bonté du cœur. L'intelligence la plus bornée ou la laideur la plus grotesque, dès que la bonté les accompagne et

parle en elles, en sont transfigurées. Le rayonnement d'une beauté de nature plus élevée les enveloppe et elles expriment une sagesse devant laquelle toute autre sagesse doit se taire, car la bonté du cœur est une propriété transcendante; elle appartient à un ordre de choses qui aboutit plus loin que cette vie et elle est incommensurable par rapport à toute autre perfection. Quand elle habite un cœur, elle l'ouvre si largement qu'il embrasse le monde : tout y pénètre et rien n'en est exclu, car il identifie tous les êtres avec le sien, et elle lui communique, envers les autres, cette indulgence intime dont chacun n'use habituellement qu'envers soi-même. Auprès de cela, que pèsent esprit et génie? » En dépit de l'amplification et d'un accent quelque peu déclamatoire, cette page est magnifique, et à Schopenhauer, pour l'avoir écrite, il sera beaucoup pardonné.

Pour concevoir une juste idée de la volonté, il nous invite à la contempler dans l'ensemble des choses, car, elle est, d'après lui, identique dans tous les êtres. Sous les noms d'excitation (monde végétal), de motif (monde animal), de cœur (monde inorganique), on la reconnaît agissante. Le rocher détaché par l'avalanche et précipité dans la vallée, s'il avait conscience de sa chute dirait : je veux tomber; au contact de l'oxygène, pour former l'eau, l'hydrogène dirait : je veux m'unir. Ainsi en est-il du fer attiré par l'aimant, des molécules s'assemblant en formes cristallines et plus encore dans la fleur qui cherche le soleil, dans la tige de blé, le cep de vigne, le peuplier ou le chêne qui veulent tout ce qui favorise leur croissance. Mais plus encore, l'animal qui joue, mord, chante, vole, exerce les tendances d'un être qui persiste, évolue, se reproduit, et tout cela est volonté. Autrefois on disait : attraction, affinité, vie, irritabilité, instinct, sélection, etc., autant d'espèces de la volonté.

Parce que la faim, la préhension, la digestion, la locomotion se réalisent, s'objectivent dans la bouche, l'appareil digestif, les membres qui font partie de notre corps, celui-ci est la volonté objective. Etendons cette *objectivation* à l'univers tout entier : il nous révèle l'unité, l'identité, l'indestructibilité du vouloir. En effet, c'est le monde des apparences qui s'écoule dans une

durée illusoire comme elles, c'est lui seul qui se détruit par le suicide; au contraire la volonté est inaccessible, intangible, éternelle; on la pourrait désigner par l'inscription que Diderot place sur la façade d'un château : « Je n'appartiens à personne et j'appartiens à tout le monde; vous y étiez avant d'y entrer, vous y serez encore quand vous en sortirez. »

C'est la véritable chose en soi; bien différente de cette âme immortelle rêvée par les philosophes et les religions qui serait la survivance d'un simple tissu de phénomène. « Oui, sans doute, tout meurt, ce monde est un grand rêve », mais si l'individu meurt, l'espèce persiste. Les feuilles sont tombées des arbres qui étendent sur l'air pâli et refroidi leurs fines ramures et leurs délicates nervures; mais le printemps ornera de frondaisons et de floraisons le bois maintenant dépouillé. Les hirondelles qui ont construit leur nid aux angles de votre toit n'y logeront peut-être plus, mais leurs petits égaieront de leurs gazouillements les poutres noircies de la vieille maison : c'est le vouloir vivre qui se perpétue et demeure tandis que tout le reste se succède et passe. En ce sens, la volonté est immortelle.

Il faut dire encore qu'elle est libre, car ce qui s'oppose à la liberté c'est l'enchaînement fatal des causes et des effets, la suite immuable des antécédents et des conséquents, la série inflexible des actions et des réactions. Or ce déterminisme ne règle que des phénomènes : la volonté en est indépendante ce qui l'affranchit des servitudes du monde de la représentation qu'elle domine parce qu'elle en est profondément distincte et lui est absolument supérieure.

Qui ne serait tenté de répondre tout de suite : « Cette volonté dont vous parlez, comment la connaissez-vous? Par l'expérience et l'intelligence? Mais elles n'atteignent que les phénomènes, non la chose en soi. Schopenhauer est obligé d'en convenir : « Pour conclure, l'essence universelle et fondamentale de tous les phénomènes, nous l'avons appelée volonté, d'après la manifestation sous laquelle elle se fait connaître sous sa forme la

moins voilée; mais par ce mot, nous n'entendons rien autre chose qu'une X inconnue. »

Nous voilà bien avancés : ce qui produit, soutient, éclaire, gouverne le monde, est précisément représenté dans l'équation qui exprime l'univers, par l'élément indéfinissable et inexprimable, qui devrait pourtant fournir l'explication de tout le reste : *Obscurum per obscurius* diront les logiciens; si vous aimez mieux : résoudre un problème par une énigme. Aussi bien valait-il la peine de railler avec tant de verve Schelling et Hégel pour se payer de mots comme ils l'ont fait.

La pierre qui tombe sur un enfant veut-elle l'écraser, comme le Bulgare veut tuer le Turc sur lequel il tire? La barre de fer que les mains ne peuvent ployer résiste-t-elle à la façon de l'homme de cœur irrité par une injure et dominant son désir de vengeance par l'énergie de sa douceur? Déclarer ces forces identiques, c'est être dupe d'une métaphore; prendre une allégorie pour une réalité, méconnaître l'antinomie qui oppose la force physique aveugle, sourde et brutale à la faculté morale agissant dans la lumière et dans la liberté.

N'y a-t-il pas contradiction à affirmer la volonté indestructible et à nier l'immortalité de la personne humaine? Schopenhauer prétend que la volonté dure parmi les mouvantes apparences et les transformations transitoires et il en fait notre essence même. Mais alors, je ne péris pas tout entier, car si elle est ce qu'il y a en moi de plus réel, de plus profond, de plus nécessaire, c'est bien *moi* qui suis immortel; et si je ne survis pas avec elle, elle n'était donc pas moi, mais quelque chose d'étranger à mon être; mais alors où est cette réalité, et quelle est cette *chose en soi?*

Aussi bien qu'ai-je à gagner à ce qu'elle continue d'exister si je disparais; à ce qu'elle soit, si je suis anéanti? En quoi les hirondelles qui nichent sur la frise du Panthéon sont-elles intéressées à ce que leurs filles chantent un jour sur les tours de Notre-Dame? Rien n'est intime, personnel et, en un sens, incommunicable comme le bonheur; je consens à me réjouir du bonheur des autres; c'est ma joie de travailler à leur progrès,

de contribuer à leur félicité et, si je les aime, de les savoir heureux; mais pour éprouver cette joie, faut-il encore que j'existe; si ma personne se dissout à ma mort, il m'importe peu que la volonté de vivre subsiste en dehors de moi, sans moi et malgré moi.

Enfin, on m'accorde que je suis libre? A quoi bon puisque je ne puis agir que dans un monde phénoménal, monde illusoire dont les apparences sont réglées par l'inexorable déterminisme?

Reconnaissons que tout n'est pas négligeable dans cette théorie incohérente. Schopenhauer a montré avec force, que l'intelligence n'est pas le tout de l'homme, que la vie intellectuelle enfonce ses racines dans la vie affective et étend ses branches dans l'activité libre. Il a mis l'accent sur cet élément de notre nature que Descartes et Kant avaient dédaigné. La volonté est la reine de nos facultés; ce n'est pas seulement les émotions et les passions qu'elle domine, elle gouverne encore nos pensées; sa primauté est indéniable, mais elle ne sera bienfaisante que si la raison l'éclaire, si l'intelligence l'imprègne. Le vouloir vivre n'atteint à la noblesse que si nous savons pourquoi et comment nous devons vivre.

IV

Le monde est une volonté; donc il est mauvais. Comment Schopenhauer déduit-il cette conclusion des principes qu'il a posés?

Avant lui, Lucrèce et les tragiques grecs avaient épanché des plaintes amères. « Le mieux pour l'homme est de ne pas naître et quand il est né, de mourir jeune. » *L'Ecclésiaste* s'était écrié : « Vanité des vanités, et tout est vanité. », et, sur son fumier, Job l'Iduméen, avait maudit la vie : « L'homme né de la femme vit peu de jours, tout chargés de misères. » Des exilés qui pleurent dans une vallée de larmes, c'est l'image de la vie chrétienne. Werther, René, Manfred, Rolla, tous les enfants du siècle dernier, ont exhalé leur tristesse. Ils ont répété avec Léopardi : « Amertume et ennui voilà la vie; elle n'est rien autre... Déses-

père à jamais. A notre race le destin n'a accordé que de mourir... Méprise l'infinie vanité de tout », et avec Alfred de Vigny : « La vérité sur la vie, c'est le désespoir. »

Le pessimisme a inspiré un enthousiasme sauvage à une femme incrédule et poète, M^me^ Ackermann :

> « Oh ! quelle immense joie après tant de souffrances
> A travers les débris, par dessus les charniers,
> Plus d'hommes sous le ciel, nous sommes les derniers. »

Il a inspiré à Leconte de Lisle cette prière lugubre d'une beauté glacée et sinistre :

> « Et toi, divine mort où tout rentre et s'efface
> Accueille tes enfants dans ton sein étoilé,
> Affranchis-nous du temps, du nombre et de l'espace
> Et rend-nous le repos que la vie a troublé. »

Dans ce concert de gémissements, Schopenhauer fut un chorège : comme les penseurs et les poètes qui l'ont précédé ou suivi, il exalte le néant, remède unique du mal universel inévitable; mais il aboutit au pessimisme, par une voie qu'il a lui-même tracée. Il aurait pu essayer la justification de son attitude par l'énumération et l'étalage des maux de la vie, avec leur rythme ternaire accoutumé : tortures du corps, angoisses de l'esprit, souffrances du cœur.

Il nous emmène dans les hòpitaux, dans les prisons, sur les champs de bataille, autour des échafauds, et il nous invite à méditer la phrase en laquelle Voltaire nous offre le réconfort de son scepticisme : « Le bonheur n'est qu'un rêve et la douleur seule est réelle; il y a quatre-vingts ans que je l'éprouve. Je n'y sais autre chose que m'y résigner, et me dire que les mouches sont nées pour être dévorées par les araignées et les hommes pour être dévorés par le chagrin. »

Schopenhauer avait assez de talent pour rajeunir et faire accepter ces lieux communs; sachons-lui gré de n'y avoir pas insisté, et, plus encore, de n'avoir pas roulé des yeux furieux et tendu des mains menaçantes vers le ciel, ce qui n'est pas moins stupide qu'impie, puisque les révoltés dont les lèvres sont chargées de blasphèmes, s'en prennent à Dieu auquel ils

affectent de ne pas croire et rendent responsable de nos douleurs un Être dont ils nient l'existence. Le philosophe allemand s'efforce de remplacer les injures par des arguments que l'on peut formuler en cette équation : réalité = vouloir vivre = effort = douleur. Donc l'existence est mauvaise, et le pessimisme est justifié.

Vous remarquerez que la souffrance est en raison directe de la connaissance : nulle pour la pierre et la plante, plus intense pour le chien ou le cheval que pour le poisson ou l'insecte; excessive pour l'homme de génie, victime de la douleur, proie offerte à la souffrance. Cependant, ceux qui obtiennent le bien souhaité peuvent se reposer en sa possession? — Non, car l'ennui les guette, les assaille, les accable, l'ennui « qui met sur les visages une véritable expression de désespoir. » Malheureux celui qui lutte, celui qui comprend, celui qui n'est pas aimé, celui qui aime! La résistance des choses, la jalousie, la haine se dressent contre nos désirs; les désirs sont des semences de regrets. Etouffez-les, arrachez-les, vous perdez les raisons de vivre, le courage, l'élan, l'espérance; laissez-les s'épanouir et donner leurs fruits, vous n'éprouvez plus que satiété et dégoût.

Cependant, André Chénier a dit : « S'il est des jours amers, il en est de si doux! » Illusion de poète qui ne résiste pas à l'analyse. Par exemple, l'acte quotidien des êtres vivants : manger, a pour but de satisfaire un besoin douloureux : la faim. Mais lors que la nourriture produit son effet agréable, l'appétit a disparu; le plaisir de la table est donc négatif; seule la souffrance est positive. L'existence oscille entre ces deux pôles contraires : l'effort et l'ennui.

Il semblerait que la solitude nous ménageait un refuge; elle nous préservera du contact des choses et des êtres qui meurtrissent ou déchirent. Ce serait exact si les causes de nos chagrins étaient purement extérieures. Nous pourrions alors nous imaginer que si tel événement ne se fût pas produit, si telle circonstance eût été différente, si telle rencontre avait pu être évitée, le malheur n'eût pas envahi notre vie et désolé notre âme. Erreur profonde : la destinée a cent prises sur nous et il

faut que la capacité de souffrance qui est en nous soit comblée.

Tantôt, la cause douloureuse est réelle : ruine, déshonneur, mort des êtres aimés; ceux qu'étreint une grande souffrance ne sentent plus les petits chagrins, les surmontent ou les dédaignent. Mais d'autres y sont très sensibles : une déception, un insuccès, un mauvais procédé, les perceront d'un trait aigu ou les abreuveront d'amertume. Il n'en est pas jusqu'aux maux imaginaires que nous jugeons irréels parce que nous ne les ressentons pas, mais qui torturent cruellement ceux qu'ils affligent. D'où la monotone conclusion, semblable à un glas funèbre : le monde est mauvais.

On pourrait répondre que le pessimisme et l'optimisme sont avant tout des états d'âme; qu'ils dépendent du tempérament, du caractère, du tour de l'imagination ou de la sensibilité, plus encore que des idées et des convictions. Convenons aussi que la douleur est bienfaisante : *principe de conservation*, elle nous avertit des désordres et des lésions de nos organes; *instrument de progrès*, elle nous arme contre une béate et inerte satisfaction qui nous endormirait dans la mollesse et l'oisiveté; que d'inventions, de réformes, d'améliorations, de perfectionnements ne lui doit-on pas? Combien d'admirables institutions furent fondées pour la prévenir, l'adoucir, la combattre, la vaincre. *Elément de noblesse*, elle expie, purifie, élève ceux qu'elle a touchés.

Rien ne nous rend si grands qu'une grande douleur.

Elle exerce donc dans la vie humaine une fonction salutaire et sa place est justifiée à côté de la joie.

Est-ce à dire qu'il faille accepter l'équation qui traduit le pessimisme. « Réalité = vouloir vivre. » Prise absolument cette assertion est fausse et ne saurait être admise sans être expliquée; mais ne la discutons pas. « Vouloir vivre = effort. » Qu'entend Schopenhauer par ce mot effort? S'il le définit un état pénible, il n'est pas vrai que toute activité coûte un effort; elle est souvent un déploiement naturel, un mouvement spontané, une tendance instinctive, une expansion joyeuse. Est-il pénible à l'oiseau de voler et de chanter, à l'homme d'admirer et d'aimer!

Donc : « tout effort = douleur » est une proposition fausse. Demandez au savant qui découvre une loi, à l'artiste qui crée un chef-d'œuvre, ou même au laboureur qui creuse son sillon par un temps clair et doux, à la ménagère qui met sa maison en ordre, à la mère qui soigne son enfant, le sourire aux yeux et aux lèvres, si leur effort est douloureux. L'effort apparaît à Schopenhauer comme la tension excessive des muscles, des nerfs, des pensées ou des désirs; il est vrai que notre existence artificielle compliquée, fiévreuse, nous livre souvent à des tortures que nous avons cherchées, mais c'est calomnier la vie que de méconnaître les joies dont l'embellissent la nature, la science, l'art, la pensée, la famille, la société, l'amitié.

Le pessimisme ne serait légitime que si notre vie était mesurée par les bornes étroites de l'existence terrestre; mais alors elle n'aurait plus aucun sens, elle serait un défi à la raison et au cœur. Tout s'explique si elle n'est qu'un prélude, une ébauche et une épreuve.

V

Inévitablement, la conception pessimiste engendre une morale; en présence du vouloir vivre, cause de tous nos maux, on peut imaginer diverses règles de conduite parmi lesquelles nous sommes tenus à faire un choix.

Une des solutions du problème de l'Ethique est l'affranchissement par l'art.

Disciple de Platon, l'auteur du *Monde comme Volonté et comme Représentation*, croit aux idées parfaites et éternelles, types immuables des êtres. Ces types expriment la volonté qui est le fond des choses, les formes suivant lesquelles s'exerce et par lesquelles se réalise le vouloir vivre. Or, le propre de l'artiste est de discerner dans les êtres individuels et sous les phénomènes cette magnifique réalité; sa tâche et sa gloire, c'est de la dégager de ses apparences. La contemplation, condition préalable de l'activité esthétique, est une libération, car le beau étant l'objet d'un amour désintéressé, le culte que l'artiste lui voue est l'antagoniste de son amour-propre et tend à détruire la volonté de vivre. Le monde comme volonté s'efface, le monde comme représentation se pré-

cise sous des traits qui excitent une admiration sans convoitise. Le monde des soucis et des passions est apaisé par un seul regard jeté sur l'univers; le torrent des passions, l'orage des désirs et des craintes, le tourment de la volonté, tout est aussitôt calmé d'une façon merveilleuse.. » Imiter la nature, a-t-on dit, c'est l'honneur de l'artiste. Cette imitation ne suffit pas; il faut trouver en elle le type qu'elle s'efforce de réaliser, les formes essentielles qu'altèrent les accidents, le principe permanent caché sous ses mobiles nuances, le modèle unique imité par sa diversité: « L'art est la représentation du monde en ce qu'il a de durable; il s'oppose à ces produits industriels que la nature fabrique chaque jour par milliers et qui sont les choses individuelles. » Le *Parthénon*, le *Moïse*, la *Ronde de nuit*, autant de protestations contre les défaillances de la Nature; par ces chefs-d'œuvre, l'architecte, le sculpteur, le peintre lui disant : « Voilà ce que tu aurais dû, ce que tu as voulu faire, sans y parvenir. »

Mais les arts plastiques le cèdent à un art privilégié et supérieur : la musique. « Elle passe à côté de nous comme un paradis familier quoique éternellement lointain, à la fois parfaitement intelligible et tout à fait inexplicable, parce qu'elle nous révèle les mouvements les plus intimes de notre être, mais dépouillés de la réalité qui les déforme. »

Il ajoute, sans sourire, que les quatre timbres de voix : soprano, contralto, ténor, basse et les quatre intervalles de l'accord parfait (tonique, tierce, quinte, octave) expriment les quatre manifestations de la volonté dans le monde minéral, végétal, animal et humain. Ah! si quelqu'un de ses confrères en philosophie s'était hasardé à ces puérilités...! Mais voilà qui fait songer : les écarts de la mélodie représentent les aspirations multiples de la volonté. Son retour à un intervalle harmonique ou mieux encore au ton fondamental, exprime la satisfaction du désir, et voici qui donne à réfléchir : « Ce qui tient vraiment de la magie, c'est l'effet des modes majeur et mineur. N'est-il pas étonnant que le simple changement d'un demi-ton, la substitution de la tierce mineure à la majeure, nous pénètre aussitôt d'un sentiment pénible, d'une angoisse dont le retour du mode majeur

nous délivre tout aussi vite. L'adagio atteint dans le mineur l'expression d'une douleur extrême; c'est une plainte déchirante. » Il est vrai que la musique est l'art de donner une voix aux émotions intimes. L'expansion de la vraie vie intérieure.

En vertu des principes que Schopenhauer a posés, la poésie lui semble supérieure à l'histoire et plus réelle que l'histoire, car celle-ci nous montre les êtres dans leur succession qui est apparence tandis que la poésie les fixe dans leur essence, participation du vouloir vivre qui est réalité; en particulier, la tragédie est une école de résignation, car en elle resplendit la fatalité de la souffrance. La fonction de l'art est donc de réparer les défauts dérivant de l'instabilité et de la dispersion des êtres, propagés par la vie, et de nous consoler des souffrances qu'elle engendre et répand.

Pourtant, l'art n'est pas la libération complète et définitive due uniquement à la négation de la volonté. En effet, l'intelligence, dont l'organe est le cerveau, ayant pris conscience du vouloir vivre, une alternative se présente à nous : choisir la vie, c'est l'acceptation du vouloir vivre; repousser la vie, c'est la négation du vouloir vivre. Ce renoncement est la morale parfaite, puisque « le véritable esprit et la substance du christianisme, aussi bien que du brahmanisme et du bouddhisme, consiste à reconnaître le néant du bonheur terrestre et à s'en détourner avec mépris, vers une existence différente et même contraire ». Schopenhauer saisit ici l'occasion de dire leur fait à ses coreligionnaires : « Le protestantisme en éliminant l'ascétisme et le célibat qui en est le point capital a atteint, par là même, l'essence du christianisme et peut, à ce point de vue, être considéré comme une apostasie; il veut le résumer dans la doctrine d'un bon père créant le monde afin qu'on s'y trouve bien (en quoi il aurait joliment échoué...) Ce peut être une bonne religion pour les pasteurs protestants, confortables, mariés et éclairés, mais ce n'est pas du christianisme. »

Si nous cherchons, en effet, à suivre les progrès du vouloir vivre, nous trouvons que son épanouissement consiste en un ensemble de tendances qu'il faut appeler l'égoïsme. L'égoïsme,

rencontrant, dans le domaine où il se déploie, la volonté des autres, entre en conflit avec elle et produit l'injustice qui se manifeste depuis la violation de la propriété, jusqu'à l'attentat contre les personnes. Mais la conviction que la volonté est universelle oblige l'homme à la respecter chez autrui comme en lui-même; c'est là justice qui, par la bienveillance et la prévenance, se hausse jusqu'à la bonté. Persuadés que notre vrai moi ne réside pas dans notre personne, mais dans tout ce qui vit, nous ne pouvons consentir à ce que, satisfait en nous, ce moi soit opprimé ou endolori chez les autres; d'où la pitié qui fait sienne la misère du monde, et l'abnégation qui renonce aux passions suggérées en nous par le vouloir vivre, pour secourir le prochain. Remèdes partiels, ces vertus ne sont pas des moyens de guérison efficaces du mal universel. Elles doivent aboutir à l'ascétisme.

Non pas qu'il faille entendre par l'ascétisme préconisé dans ce système une vertu morale, car « le philosophe n'a pas plus besoin d'être un saint, que le saint d'être un philosophe », cependant, malgré la superstition dont elle est entachée, la vie du moine est un effort courageux et louable, mais on se cloître dans la pensée comme dans une cellule et il est très méritoire de vivre en présence de ses idées. « Nous voilà délivrés de nos agitations inquiètes et tumultueuses, de ces perpétuelles alternatives de désirs et de craintes, de joie et de peine, de ces espérances toujours trompées et toujours renaissantes, dont se compose le rêve de la vie pour l'homme esclave de la volonté. Il reste une paix supérieure à toute raison, une paix profonde, un océan de quiétude, cette sérénité confiante et inaltérable dont le simple reflet sur un visage humain, dans un tableau de Raphaël et du Corrège, est déjà un complet et sûr Evangile. La connaissance persiste mais la volonté s'est évanouie. »

Concluons, — et c'est la pensée du philosophe de Francfort, — que le monde est constitué, au moins pour les cinq sixièmes, de coquins, de fous et d'imbéciles, car chercher la fortune, la considération ou la volupté est autant une duperie qu'une faute. La solitude exclut la famille. Ce serait ici le moment d'exposer la célèbre théorie de Schopenhauer sur l'amour. Elle est assez

connue pour qu'il soit inutile d'y insister. L'amour est une ruse du génie de l'espèce pour amener à ses fins les créatures humaines; le monde étant mauvais, le devoir est de ne pas perpétuer une existence malheureuse. Le plus grand mal est d'être né; prévenons-le en résistant aux suggestions dont le résultat est de reproduire les générations humaines.

Est-il permis de mettre fin à sa vie par une mort volontaire? Non, car le suicide est l'affirmation exaspérée du vouloir vivre. Celui qui se tue, démontre combien il est attaché aux besoins dont il est privé; il ne demanderait pas mieux que de continuer à vivre, si l'existence lui était agréable. Le suicide supprime l'individu, non l'espèce; il est un acte inutile. Il en serait autrement du suicide cosmique, auquel il faut tendre, par des moyens métaphysiques. En somme, le seul homme logique, c'est le trappiste. « En l'imitant, dit notre misogyne, les femmes auraient pu sauver le monde; elles ne l'ont pas voulu; c'est pourquoi je les hais. » Il leur en veut donc parce qu'elles ne renoncent pas toutes à l'honneur et à la joie d'être mères.

La fin suprême de l'homme est le *Nirvâna* des bouddhistes. — Le néant? — Pas tout à fait; mais « l'*euthanasie* de la volonté, c'est-à-dire sa béatitude dans la mort, cet état de parfaite indifférence, où sujet pensant et objet pensé disparaissent, et où il n'y a plus ni volonté ni représentation du monde. »

En somme, la connaissance du monde, acquise au moyen du cerveau, doit nous servir à nier le monde comme volonté, puisque celui-ci n'est qu'une source de douleurs. L'œuvre d'affranchissement, ébauchée par la science partiellement et imparfaitement accomplie par l'art, contemplation désintéressée, s'achève par la morale, renoncement et ascétisme, et se couronne par le nirvâna, repos définitif, état dans lequel l'homme est convaincu du néant universel.

Rien! c'est à quoi aboutit ce long effort, ce système si riche en vues ingénieuses, en remarques pénétrantes, réhabilitation méritoire de la volonté. Seulement, le triomphe de la volonté consiste à se nier elle-même; elle est, en son essence, non un principe moral qui nous éclaire et nous aide à réaliser et à conquérir

le bien, mais une force inconsciente et sans raison. Elle n'a rien de commun avec le pouvoir indépendant, prérogative de la personne humaine qui permet à Cinna de s'écrier :

« Je suis maître de moi comme de l'univers;
Je le suis, je veux l'être... »

Elle ne justifierait pas la fière réponse de Médée : « En ce grand péril, que vous reste-t-il? » — « Moi, moi, dis-je, et c'est assez. »

Avez-vous remarqué la série des affirmations? La volonté se nie à l'aide de l'intelligence, consciente du néant des choses; — l'intelligence est une fonction du cerveau; — le cerveau est un organe corporel; — le corps est l'œuvre et l'incarnation du vouloir vivre! — Sous cet enchaînement de jugements formellement liés entre eux, pensez-vous fixer et retenir la mouvante incohérence des idées qui les composent?

Cette morale, prescrit-elle un devoir? Elle esquisse tout au plus un plan de sagesse que rien ne nous oblige à réaliser. Du reste elle ne s'adresse pas à l'initiative, elle n'engage pas la responsabilité d'êtres que Schopenhauer a préalablement démunis du libre arbitre. En quoi peut-elle diriger une activité qu'il déclare illusoire ou régler une existence radicalement et irrémédiablement mauvaise.

Dans un accès de mauvaise humeur, au poète Tieck, son ami, notre philosophe disait, sur un ton de reproche : « Vous avez donc bien besoin de Dieu! » — Eh oui! ce Dieu auquel aspire l'humanité est indispensable à tout système qui se flatte d'expliquer le monde, la pensée, la vie, enfin quoi que ce soit, la plus humble ou la plus haute réalité de l'univers visible et invisible.

A qui perd tout, Dieu reste encore.

C'est parce qu'ils avaient *conservé* Dieu, que Descartes, le philosophe du doute, reconquiert la certitude, que le sensualiste Locke affirme la loi morale, que le déterministe Leibniz proclame la sanction providentielle, que l'idéaliste Berkeley confesse la réalité du monde. Dieu, gardé dans une âme, lui rend tout le reste... et, avant tout, le courage et l'espoir.

Qu'on ne dise donc pas que le pessimisme est le fruit de la doctrine de Jésus comme de la pensée de Schopenhauer; car si la chute, la mort infamante et douloureuse d'un Dieu crucifié, le sacrifice, sont assurément des dogmes pessimistes, c'est dans un tout autre sens que celui qu'a adopté ce bouddhiste occidental. La création est un acte de sagesse et de bonté; Dieu veut que ses créatures soient heureuses : c'est le mal moral, le péché dû à la libre perversion de la volonté humaine qui a introduit le malheur dans le monde; mais la douleur expie, répare, purifie, ennoblit, enrichit, sanctifie celui qui l'accepte comme un messager céleste.

Désillusions, déceptions, amertumes, soucis et chagrins, maladie et misère, ruines et deuils, angoisses et larmes, assemblez en faisceau toutes les souffrances humaines, il n'en est pas moins vrai qu'

Une immense espérance a traversé la terre.

La vie est une lutte, mais nous en sortirons vainqueurs, non en niant le vouloir vivre, mais tout au rebours, en l'affirmant, en le fortifiant, en l'exaltant par nos ardeurs et nos désirs, en lui proposant un idéal de plénitude, de noblesse, de bonté, qui ne s'ébauche point dans les brumes du rêve ou parmi les mirages qui séduisent nos regards trompés; mais dont la beauté nous fait entrevoir, à l'origine et au terme des choses, l'immuable réalité et la vie bienheureuse de l'Être parfait.

Louis Maisonneuve.

NOTES ET CRITIQUES

Acta Academiae Velehradensis, annus VII, Prague, 1911. — A. PALMIERI, *Nomenclator Literarius theologiae orthodoxae* russicae ac graecae recentioris. Volumen I, fasc. 1-2. Prague, 1911. — A. BUKOWSKI S. J. *La satisfaction d'après l'orthodoxie russe* (en allemand). Paderborn, Schöningh, 1911, VIII-212. Prix : 6 mk (collection : *Forschungen* de EHRHARD et KIRSCH, XI, 1).

Les *Acta* continuent, sous un titre nouveau, l'excellente revue *Slavorum litterae theologicae*, fondée en 1905. On s'y propose de faciliter aux théologiens des deux églises une connaissance exacte des doctrines, objet de discussions séculaires, et de la manière dont elles sont présentées dans chaque confession. En rectifiant les préjugés dont la théologie latine est souvent la victime, en démontrant quelles profondes racines elle a dans la véritable tradition, on espère faciliter, à longue échéance sans doute, mais efficacement, le retour à l'unité. D'autre part, en Occident, nous sommes assez étrangers au mouvement théologien des églises de langue slave et nous risquons de nous méprendre sur sa vitalité. Les *Acta* veulent remédier à cette ignorance. De là deux parties dans la publication, qui étaient jusqu'à présent confondues et que très heureusement on a séparées : une partie bibliographique relevant le détail des publications théologiques du monde slave et donnant, quand il y a lieu, des comptes rendus critiques d'étendue parfois considérable; une partie irénique comprenant une série de monographies sur les points de dogme ou de discipline intéressant spécialement la controverse. L'importance de ces dissertations, dues en général à des spécialistes bien au courant de la théologie des deux églises, ressort d'elle-même. Elles ne sauraient être négligées par ceux qui, sur ces matières, ne veulent pas se contenter des brèves allusions ou des renseignements souvent peu exacts des manuels classiques. Voici quelques titres empruntés à la collection entière : dissertations sur l'Eglise, sur l'interprétation de saint Mathieu 16[18] par les théologiens occidentaux et gréco-russes; sur la pénitence : un véritable traité, en cours de publication; sur le canon de l'Ancien Testament et sur l'Immaculée-Conception dans l'Eglise russe, sur l'épiclèse, sur la procession du Saint-Esprit, sur le divorce dans saint Mathieu, sur la chute de Libère et celle d'Honorius, etc., etc. Des notes plus courtes, mais pleines, traitent de sujets analogues. Il faut mentionner à part le compte rendu des trois congrès de *Velehrad* où se sont agitées, du point de vue catholique, mais avec une sympathie éclairée pour nos frères séparés, les questions concernant l'union, le choix des meilleures méthodes pour leur faire connaître et aimer la vérité. Une bibliographie des publications occidentales concernant l'union des églises complète l'ensemble de cette publication, qui mérite le meilleur

accueil. Elle est tout entière rédigée en latin pour en faciliter à tous la lecture et l'utilisation.

En guise de supplément aux *Acta* est distribué le *Nomenclator* du P. Palmieri. Malgré la similitude de titre avec l'ouvrage de Hurter, la disposition est toute différente. L'ouvrage est un recueil de notices, distribuées selon l'ordre alphabétique, sur les théologiens grecs ou russes des trois derniers siècles. On sait de quelle vaste information dispose le P. Palmieri. Une bibliographie après chaque notice permet de recourir aux sources. Même pour ceux qui peuvent consulter le *Dictionnaire de Théologie catholique*, il sera fort commode d'avoir sous la main ce répertoire.

En quatre chapitres, le P. Bukowski expose quelle est sur la satisfaction la doctrine des théologiens russes (1). Il n'a pas de peine à montrer, par le simple exposé des théories, telles que les supposent les confessions de foi (Mogila, Dorotheos) ou que les développent les auteurs antérieurs à Théophane Procopovich, qu'il y avait accord réel entre le dogme orthodoxe et la foi catholique, jusqu'à ce que Théophane essayât d'implanter la théorie protestante sur la justification par la foi seule. Depuis l'on a réagi et rejeté ces emprunts au protestantisme, mais en s'efforçant, contre l'évidence, de trouver en défaut la théorie des latins, mal comprise et exagérée dans son élément juridique. Macaire est en grande partie responsable de ces erreurs; il l'est beaucoup plus encore des attaques contre les latins à propos des indulgences dont la notion est étrangement défigurée dans certains manuels récents de théologiens russes. Le dernier chapitre témoigne à la fois d'un singulier désarroi dans les notions, — il s'agit du purgatoire, — en même temps que de la tendance fâcheuse des modernes à vouloir à tout prix trouver des divergences dogmatiques entre les deux confessions. Brièvement le P. Bukowski remet au point les inexactitudes et corrige les erreurs. Puisse son livre, en rendant service aux théologiens occidentaux, contribuer à détruire chez les orthodoxes de multiples préjugés.

Ferdinand CAVALLERA.

C. CHARON, *Histoire des patriarcats melkites* (Alexandrie, Antioche, Jérusalem), depuis le schisme monophysite du sixième siècle jusqu'à nos jours. Tome II, La période moderne (1833-1902), fascicule I; Tome III, Les institutions : liturgie, hiérarchie, statistique, sources du droit canonique et organisation. Rome, Bretschneider, 1910-11, in-8° (seules parties parues).

Le Père Cyrille Charon s'est proposé dans cet ouvrage d'exposer l'histoire et les institutions de la communauté melkite. Le titre du tome III renseigne suffisamment sur le riche contenu du volume. Un long séjour en Orient a permis à l'auteur de s'informer sur place et c'est au prix de bien des fatigues qu'en ce qui concerne en particulier la statistique, il a pu donner des chiffres beaucoup plus précis

(1) *Die Genugtuung für die Sünde nach der Auffassung der russischen Orthodoxie.*

que ceux possédés jusqu'à présent. Les deux cents premières pages reproduisent, en l'améliorant çà et là, la dissertation fort intéressante sur l'histoire et la pratique du rite byzantin dans l'Eglise melkite, publiée au tome II des *Chrysostomica*. Le chapitre sur les sources du droit canonique melkite mérite de retenir particulièrement l'attention. Partout l'auteur, en exposant avec une sincérité absolue ce qui se fait, exprime non moins franchement son avis sur les modifications utiles ou nécessaires. Français passé au rite byzantin pour mieux servir la cause de l'union, il est qualifié pour donner son opinion et paraît en général s'exprimer avec modération et impartialité.

Les mêmes qualités apparaissent dans la partie historique. Le seul fascicule paru est consacré tout entier au fameux patriarche Maxime III Mazloum (1833-55). Les qualités éminentes, mais aussi les défauts de ce chef et de cet habile organisateur, qui malheureusement se ressentit toujours trop de ses origines troubles et resta imbu d'idées gallicanes, sont bien mis en relief. Rien mieux qu'une histoire de ce genre ne permet de comprendre les manifestations parfois si déconcertantes de l'esprit oriental et de s'expliquer, avec les difficultés multiples auxquelles se heurte la stabilité de l'œuvre religieuse, les brusques revirements et parfois les défections attristantes.

Un bon nombre des pages de cette histoire avaient paru dans les *Echos d'Orient*. Nous saisissons volontiers l'occasion de recommander à nos lecteurs cette excellente revue publiée par les Pères Assomptionnistes de Kadi-Keui. Le *Bulletin* l'avait saluée à ses débuts : elle a tenu ses promesses et au delà. Sous le format plus maniable qu'elle vient d'adopter (1912), elle reste aux premiers rangs, par ses articles d'érudition byzantine comme par ses chroniques d'informations très actuelles et de première main sur les églises orientales. Si l'on veut se faire une idée précise de la question religieuse dans la péninsule balkanique et des conséquences que peut avoir, à ce sujet, le conflit actuel, on aura profit à relire les *Echos d'Orient*.

Ferdinand CAVALLERA.

Eugène RITTER, *Les Eglises chrétiennes au matin du* XX^e *siècle*. Paris, Perrin, 1912, in-12 de 186 pages.

Nous avons ici un recueil de notes qu'on trouvera peut-être un peu éparpillées. Mais l'auteur qui déclare l'avoir formé lentement, sans doute au cours de ses observations, de ses lectures et de ses réflexions, n'émet à son sujet que de très modestes ambitions. Il a simplement cherché à *faire le point*, comme on dit en termes de marine, « à voir où nous en sommes, sur les questions d'Eglise, à cette heure fugitive qui est la nôtre ». Encore ne faut-il point s'attendre à trouver examinées, ou même abordées toutes les questions dont ce titre renferme la promesse. En réalité, il n'y a guère ici que quelques pensées, quelques vues suggérées à l'auteur par l'état général de l'Eglise catholique, des Eglises protestantes et des Eglises orientales, leur évolution historique ou leurs tendances actuelles. Vues, le plus souvent justes, généralement judicieuses, toujours sereines, où l'on rencontre avec le calme d'un septuagénaire, l'élévation d'un noble esprit. Si toutes les affirmations ne sont pas également indiscutables, il en est peu qui

ne soient réellement remarquables sous la plume d'un professeur honoraire de l'Université de Genève. En voici quelques-unes assez caractéristiques : « Dans ce pays qui s'appelait la Gaule.., tout ce qu'il y a eu de sentiments religieux, de foi dans les hautes destinées de l'âme humaine depuis saint Martin de Tours et saint Rémi, tout cela, à travers les générations et les âges, s'est enlacé au christianisme, s'est soudé et a fait corps avec lui. S'il venait à sombrer, tout ce trésor disparaîtrait avec lui, ou ne pourrait en être détaché et être conservé qu'en débris »... « Que saint Bernard reparaisse aujourd'hui, en voyant de jeunes hommes entrer au service de l'Eglise de France, croira-t-il que c'est l'amour de l'argent et de l'or qui les conduit aux autels? » Je m'en voudrais de ne pas rapporter le sentiment de ce protestant, ancien professeur d'Université protestante, sur nos Instituts catholiques : « L'Eglise catholique, aujourd'hui, a de grands services à attendre des établissements scientifiques qui sont soumis à sa loi et pénétrés de son esprit comme l'Institut catholique de Paris, les Universités de Louvain, de Fribourg en Suisse... Ces Universités sont, en petit nombre et n'ont pas pris assez de développement ». On ne s'étonnera point qu'avec de tels sentiments, M. E. R. voit dans l'indifférence que « les chefs du clergé » auraient témoignée aux hommes d'étude « une des causes qui ont facilité et qui maintenant encore facilitent l'œuvre des ennemis de l'Eglise ». Quoi qu'on en pense, voilà un livre que beaucoup auront intérêt et profit à lire et à méditer.

A. Degert.

A. Dufourcq, *Histoire de l'Eglise, Le Christianisme et l'organisation féodale* (1049-1300), un vol. in-12 de 458 pp. Paris, Bloud, 1911.

M. D. poursuit vaillamment la réalisation d'un vaste projet. Il a voulu décrire, en une dizaine de volumes, le rôle de la religion révélée dans l'histoire générale de la civilisation. Son inspiration franchement catholique sait s'allier au respect qui est dû à la sincérité d'hommes qui ne partagent pas nos croyances. En huit volumes, il a conduit son œuvre, des plus lointaines origines jusqu'à la Révolution française. Le présent volume est le sixième de la série et paraît en une troisième édition refondue.

Voici la division des chapitres. — I. *La résurrection du christianisme. Saint Grégoire VII et saint Bernard* (1049-1153). — II. *L'organisation de la chrétienté. Innocent III et saint François* (1153-1226). — III. *Progrès et problèmes. Saint Louis, saint Thomas, Olivi* (1226-1300).

Il y a quelques mois, dans l'Université, des voix très autorisées ont parlé d'un péril que courent les études historiques à notre époque. Ce péril, ce serait la tendance de l'enseignement universitaire et des nouvelles générations de travailleurs à se perdre dans la poussière des infiniment petits : l'abus du microscope. Il y aurait là, nous dit-on, dans l'esprit français, une infiltration de germanisme. D'où la nécessité d'une réaction : la remise en honneur des idées générales et des vues d'ensemble qui avaient été, jusqu'ici, un des principaux mérites de la culture française.

A ne considérer que la question de méthode, il va sans dire qu'un pareil exposé de principes doit réunir tous les suffrages. L'analyse et

la synthèse sont également nécessaires à l'histoire. Elles se prêtent un mutuel secours. Sans l'analyse, l'histoire manque de réalité; elle se perd dans la contemplation de généralisations vagues ou inexactes qui sont comme des paysages imaginaires. Sans les idées générales, l'érudition et la critique manquent de lumière et de boussole; elles se perdent au fond de leur puits.

C'est dire toute la difficulté du travail historique en général et spécialement de celui qu'a entrepris M. D. Quels espaces immenses que l'histoire générale de la civilisation et, pour employer une image de M. D., quel « fleuve » sans bords que celui de la vie religieuse issue de la révélation! Ce n'est pas M. D. qui mérite le reproche d'abandonner les grands horizons et de mettre en « péril » la culture historique française. La plus élémentaire justice fait un très agréable devoir de reconnaître toute la puissance de travail que M. D. consacre à son œuvre. Il a mis le soin le plus consciencieux à s'informer et les révisions auxquelles il soumet son exposé montrent que sa conscience est exigeante. Il porte allègrement un faix énorme de renseignements de toute espèce et nous entraîne, d'un pas agile, sur les sommets du vaste domaine qu'il a entrepris de nous montrer.

Un autre mérite de M. D., c'est sa méthode d'exposition, laquelle tâche de faire droit à certaines exigences qui méritent bien d'être prises en considération. En histoire, ce qui est difficile, ce n'est pas seulement la méthode de travail, cette collaboration continuelle de l'analyse et de la synthèse qui, réunissant deux procédés très différents de notre esprit, oblige à un déplacement continuel du clavier intellectuel. Une difficulté d'une autre espèce, mais aussi inévitable, existe dans la méthode d'exposition. Sans doute, dans les livres destinés au grand public, l'historien n'a pas grand embarras à se décider. Il doit donner l'histoire toute faite, c'est-à-dire un exposé suivi, où les faits particuliers et les idées générales étant combinés sont emportés dans un mouvement d'ensemble et comme dans un défilé. Le spectacle de l'histoire nous est retracé en raccourci, mais vu de haut, en sorte que les idées générales dominent. Les procédés de la littérature historique sont donc parfaitement constitués et adaptés au résultat à atteindre.

On n'en saurait dire autant de la méthode de l'enseignement historique à aucun de ses degrés. Pour ne parler que de l'enseignement supérieur, l'Allemagne, où ces questions de méthode sont particulièrement étudiées, n'est pas arrivée à établir et à faire prévaloir une méthode d'exposition. Les manuels de l'Histoire de l'Eglise y sont composés de façon très différente. On tend cependant à reconnaître qu'un manuel qui doit être un instrument de travail ne doit pas seulement donner l'histoire toute faite, c'est-à-dire une synthèse et une bibliographie. Il doit donner une synthèse et les éléments d'information qui ont servi à la constituer. C'est que l'intelligence historique véritable suppose quelque participation du lecteur à l'élaboration ou, du moins, à la vérification de l'exposé qu'on lui propose. Dans toutes sciences, on décrit les procédés qui ont conduit aux résultats obtenus et proposés à celui qui apprend. L'histoire ne saurait faire exception à cette loi générale de la formation scientifique. Mais, en réalité, elle fait exception, et c'est la cause principale des difficultés auxquelles se heurte l'enseignement historique à tous les degrés. L'histoire, qui devrait sor-

tir des textes et des faits, en est restée encore au *Magister dixit*, par où et son intérêt et sa valeur éducative sont singulièrement diminués.

Le manuel de M. D. ne s'obstine pas dans ces errements. Il fait un effort méritoire et réussi pour tracer des voies nouvelles. Il est divisé en deux parties superposées. En haut des pages, un texte en gros caractères donne un exposé synthétique. C'est un discours suivi dans lequel l'auteur trace des cadres où il propose de distribuer les faits généraux qui lui paraissent les plus instructifs pour son dessein. Au-dessous, un texte en petits caractères contient tous les renseignements pouvant servir à vérifier et à garnir les cadres synthétiques : bibliographies, monographies, biographies, histoire du droit, des institutions, de la vie morale et sociale, de la philosophie, de la théologie, etc.

Ce volume sixième, le seul qui nous occupe ici, fait vraiment honneur à M. D. Il est très intéressant et suggestif. Il apprendra beaucoup de choses au lecteur et lui donnera grande envie et de nombreux moyens d'en apprendre davantage. Il excitera l'esprit philosophique et le goût du détail. Il invitera à vérifier les unes par les autres les données concrètes et les vues d'ensemble.

Faut-il donner des précisions? Ce serait trop long (1). Le livre de M. D. n'est pas une histoire comme les autres. Elle déborde les cadres traditionnels. C'est une philosophie de l'histoire, distribuée d'après un questionnaire qui s'étend à toutes les manifestations de la vie sociale pour y rechercher la vie ou l'influence chrétiennes. Par suite, M. D. parcourt tantôt des régions bien connues, tantôt d'autres à peu près inexplorées et où il a le mérite de poser des jalons et de formuler des problèmes. Comme il s'occupe d'un grand nombre de questions, il ne prétend pas se substituer aux spécialistes. Il veut seulement leur conduire des disciples avertis. Pour écrire un pareil livre, il faut des mérites très variés parmi lesquels le dévouement a une grande idée et, pour la servir de cette manière, hardie et peu banale, le courage de se mettre au-dessus des remarques méticuleuses de la critique.

Louis SALTET.

(1) Petites remarques pour montrer que j'ai donné quelque attention à ce livre. — P. 69. Le concile de Worms, qui a prétendu déposer Grégoire VII, voulait répondre à une menace de déposition du roi faite par le pape. — P. 78. Le jugement sur Pascal II est trop sévère. La cession des *regalia* d'Allemagne proposée par ce pape en 1111 est un des faits principaux de la lutte des investitures. — P. 35. Est-ce bien Hermann *de Passau* qu'il faut lire? N'y aurait-il pas eu lieu de parler des deux lettres de Grégoire VII à Hermann de Metz? — P. 86. On croirait que c'est Grégoire VII qui a établi l'institution canonique du métropolitain par le pape, au moyen de la concession du pallium. M. D. sait bien que cet usage a commencé en Angleterre, a été étendu à la France par saint Boniface au huitième siècle, puis à d'autres pays par les papes du neuvième. — P. 120. Ne faut-il pas lire Silvanès? — P. 429. Conformément à l'opinion de presque tous les historiens, M. D. admet comme authentique, le texte d'une prétendue ambassade de saint Louis au pape Innocent IV, à Lyon, en juin 1247. En réalité, ce texte est un faux. Je le montrerai prochainement ici même. Ce point est fort important pour l'histoire de la politique religieuse de saint Louis.

Des défaillances de ce genre ne sauraient surprendre ceux qui savent les chances d'erreur inhérentes à tout exposé qui met en œuvre une telle masse de renseignements.

E. Jovy, professeur au Collège de Vitry-le-François. I. *Une exhortation à Jacqueline Pascal.* II. *Domat, poète latin malheureux.* III. *De Paris à Strasbourg. Voyage de quatre visitandines en 1701.* Paris, H. Leclerc, 1911, in-8°, p. 12; 1912, p. 22; 1911, p. 30. IV. *Six lettres originales de Bossuet* dont deux inédites. Paris, Emile-Paul, 1912, in-8°, p. 25. V. *L'étude d'Homère et de Virgile au Collège parisien de La Marche, en 1757,* Vitry-le-François, 1911, in-8°, p. 81. VI. *Quelques mots de Lalande sur Jean-Jacques Rousseau à Monquin en 1769.* Paris, H. Leclerc, in-8°, p. 14.

Ce serait trop de bonheur si l'on ne découvrait que des documents aussi précieux que les Mémoires de Beurrier ou aussi rares que le factum pour Dom Pierre du Laurens contre Bossuet. Pour être moins importantes, les dernières trouvailles de M. Jovy restent dignes de ce savant qui doit bien moins à la fortune qu'à une recherche méthodique et avisée.

I. L'*Exhortation* à la piété, à l'usage de Jacqueline Pascal, novice à Port-Royal, nous intéresse d'abord par la destinataire. On sait la part de sœur Sainte-Euphémie dans la « conversion » de son frère. N'aura-t-elle point passé au futur auteur des *Pensées* ces feuilles composées ou transcrites pour elle? Elle témoigne ensuite, comme M. Jovy le remarque justement, de « la médiocrité de Port-Royal dans l'expression des sentiments religieux ». Rien de plus sec, de plus froid, ni surtout de plus singulier que la manière dont on y enseigne à sanctifier la vie corporelle, « à remplir les fonctions de l'œil, des paupières, de l'ouïe, de l'odorat, de la bouche, de la voix, des lèvres, des cheveux, de la main, des pieds, du foie, de l'estomac, du cœur ». Cette mystique anatomique serait-elle du bon M. Hamon, le médecin de Port-Royal? Espérons alors que ses soins valaient mieux que ses connaissances. « Vous ferez la fonction du *foye qui destribue le sang partout le corps*, en priant soigneusement pour chacune de vos sœures en particulier afin que Dieu répande dans leur âme son Esprit saint, sans quoy elles ne peuuent uivre ny agir dignement! »

II. Jean Domat, l'illustre jurisconsulte qu'admire Daguesseau, l'ami et le collaborateur de Pascal contre le grand Arnauld, chercha d'abord la gloire dans les vers latins. En 1671, Clermont gardant encore le secret de son « génie », il s'avisa de composer pour le grand portail du Louvre un « dodécastiche » où il célébrait les grandeurs du roi. Les Périer et un connaisseur auvergnat n'eurent point de peine à y voir un chef-d'œuvre. « *Hanc sistens nobis vacat* : ces quatre mots représentent l'application du Roy à toutes les affaires estrangères au royaume, mais d'une manière qui marque par le mot *sistens* que le Roy contient l'Europe, arreste les entreprises, etc., et s'applique en mesme temps à tous les détails du gouvernement de son estat, ce que les François reconnoissent par cette expression tendre de *nobis vacat*... »

> Ah ! que ce *quoi qu'on die* est d'un goût admirable !...
> Il est vrai qu'il dit plus de choses qu'il n'est gros...

Le 14 septembre, la merveille partit pour Paris à l'adresse du méde-

cin Vallant, un ami, qui la recommanderait à Mme de Sablé, qui la présenterait à la Cour. Deux lettres la flanquaient, l'une de Domat où il espérait que la marquise « ferait le sort » de sa pièce, l'autre de Guerrier qui en détaillait les beautés. Trois semaines après, Domat n'avait pas encore de réponse. Très inquiet, il écrit de nouveau à Vallant : « S'il ne se peut faire quelque chose des 12 et que la longueur les fasse rejetter, on les peut abréger : les uns se contenteroient du second et du troisième seuls...; d'autres mettent les deux premiers et la moitié du troisième ou les quatre premiers seuls ou ces mêmes quatre en adjoustant les deux derniers. » Pouvait-on se montrer plus accommodant? Mais le « dodécastiche » devait périr en bloc et en parcelles. Vallant l'avait soumis au jugement d'un port-royaliste, Guibaud du Bois et ce Parisien n'avait été nullement de l'avis de la province. Il y avait trouvé un « *atque hic sic se* »; il en avait noté « ce que l'on appelle *salebrosa oratio* »; *hanc sistens nobis vacat* lui avait paru « une étrange latinité »; et il avait jugé les douze hexamètres « en trois mots : ils ne valent rien ».

Franchement, ils sont bons à mettre au cabinet !

A la suite de cette belle appréciation, les Périer babillèrent-ils avec Vallant des grands projets que Domat fondait sur son inscription? Toujours est-il qu'en 1676 les Périer et Domat, auparavant si unis, sont brouillés et la brouille a pour cause de « faux rapports ». On ne sait lesquels, mais c'est une gent irritable que celle des poètes, bons ou mauvais, frères de César ou de Vercingétorix.

Je n'espère pas la fin prochaine de la superstition des littérateurs pour Port-Royal, ni qu'ils se décident à découvrir le jeu de Sainte-Beuve et l'erreur de Brunetière. Mais celui qui, un jour, en donnera l'image véritable, devra beaucoup à M. Jovy. En attendant, l'*Exhortation à Jacqueline Pascal* et le « dodécastiche » de Jean Domat appuient sur deux traits peu ou point avoués, quoique évidents, du jansénisme : la bizarrerie et l'« arrivisme ».

III. Revenons avec les filles de Sainte Chantal à la vie « joyeuse et vigoureuse », à l'humanité de l'Evangile.

En juin 1701, quatre d'entre elles s'en vont de Paris à Strasbourg, où Louis XIV les envoie propager par l'enseignement l'influence française et catholique. L'aimable, pittoresque et piquant récit que l'une d'elles a laissé du voyage! J'en citerai quelques traits pour l'amour de la prose et de la piété françaises. L'abbesse d'Andecy leur avait fait la charité d'un aumônier et d'une bouteille de bouillon. « Quand on voulut mettre le bouillon dans une escuelle pour le faire chaufer, il ne put jamais sortir. M. l'aumosnier, ce croyant plus habille que personne, voulut essayer; mais il cassa la bouteille, en répandit la moitié sur luy... et but le reste qu'il trouva fort bon. » Le gué de Nettancourt était fort dangereux. « Par une heureuse rencontre, il vint un homme (ce fut peut-être un ange) qui nous fit passer sans accident. Je crois que nous n'avons jamais si bien prié Dieu que ce jour-là. » Après de longues et rudes journées de marche, elles ont la consolation ordinaire de tomber dans des « hostelleries dont les planches et les murailles sont transparentes ». Pour en occuper les chambres et les lits, il faut « oster les aragnées et secouer toutes

les couvertures sans les regarder de bien près ». Une fois, elles doivent « se résoudre à coucher toutes quatre dans un mesme lit, ce qui nous causa un grand embaras et une grande envie de rire qu'il falut pourtant moderer, car notre Mère ne nous donna qu'un cardheure pour cela que nous employâmes fort bien ». Mais le pire ennui, on le devine, c'est le cocher, « à qui il faloit souvent obéir et qui n'obéissoit que très rarement, tousjours le plus pressé à se reposer et le dernier à se lever ». Du reste, elles prennent la résolution de tout souffrir, mais les contrariétés sont, ici ou là, plus grandes qu'elles ne l'avaient imaginé : « Sœur Elisabeth donnoit presque du nez en terre quand ce fut au fait et au prendre ». Un vrai triomphe, au contraire, les attendait à leur terre de Wangen. Les magistrats, le ministre luthérien et le curé catholique viennent à cheval à leur rencontre, les complimentent par leur greffier « qui escorchoit un peu de françois » et les conduisent jusqu'à la ville : « Quand nous aurions esté des prisonniers nous n'aurions pas esté mieux escortées. » A l'église, où elles sont allées entendre la messe, « il vint beaucoup de monde, la pluspart par curiosité, estant tous luthériens, excepté neuf catholiques. Le curé luthérien y fait aussi ses fonctions; on partage les heures entre eux; il n'y a qu'une chaire pour prescher le mensonge et la vérité ». On leur fit ensuite voir « les caves où il y a des tonneaux prodigieux en grandeur qui sont de cent ans et le vin qui est dedans, du mesme aage; plus il est vieux, meilleur il est ». Quant au dîner, « il fut magnifique, mais bien court pour des Allemands, car il ne fut que de deux heures ».

C'est ainsi que tantôt bien, tantôt mal reçues, toujours modestes et courageuses, parfois « riant de bon cœur », en vraies filles de Saint-François de Sales, — et aussi de Sainte Chantal (1), — voyagèrent, près d'un mois, la Mère Marie-Louise Croiset, fille du contrôleur général de l'audience de la chancellerie de France, sœur Elisabeth-Mélanie de Lionne, sœur Catherine-Angélique du Tillet et... Quelle était la quatrième visitandine? M. Jovy ne nous en parle pas, et comment en savoir plus long que lui? Ne dirons-nous pas cependant qu'elle est sans doute l'auteur même de la relation? Elle écrit : « notre Mère » et met en scène les deux autres sœurs. Il est vrai qu'elle ne nous a point laissé son nom; toutefois, elle n'a pas voulu se dérober entièrement. Tout son récit témoignerait au besoin qu'elle était femme d'esprit, vive, franche, naturelle; mais elle l'avoue ingénûment : elle aimait rire : « nos sœurs crurent que c'estoit pour nous recevoir qu'on avoit pris tant de peine, ce qui nous donna envie de rire, y estant toujours fort disposée ». Et je serais bien surpris qu'il n'y eut pas dans les lignes suivantes, — si gentilles, — une demi-signature : « Nous poursuivîmes notre chemin pour aller à Lunéville chez des religieuses qu'on appelle les sœurs grises quoi qu'elles soient habillées de blanc. Elles nous receurent assez mal d'abord, nous disant qu'elles n'avoient point de place pour nous coucher. Une d'elle cepen-

(1) Cf. H. Bremond, Sainte Chantal, Lecoffre, 1912. Par le bienfait de ce livre admirable d'intuition et de science, nous retrouvons enfin, avec la sainte, la femme « aux amitiés franches, rondes, naïves, sincères », qu'après et malgré la Mère de Chaugy, l'édification nous avait ravie.

dant, plus gracieuse que les autres, *parce qu'elle est parisienne*, nous offrit de nous prester sa cellule. »

IV. Un curieux factum composé pour Dom Du Laurens, futur évêque de Belley, et publié par M. Jovy en 1891, nous montrait Bossuet en « course ambitieuse » et, pour mieux courir, commettant des faux et faisant « saller et recéler clandestinement le corps d'un evesque ». Peut-être, en effet, ce grand homme fut-il plus attentif qu'on ne croit ou qu'on ne dit au « temporel », dont il avouait cependant que sans lui « il perdrait plus de la moitié de son esprit ». (Au maréchal de Bellefonds, 19 septembre 1672.) Des six lettres de lui, que nous donne M. Jovy, avec un savant commentaire, quatre étaient connues, mais non d'après l'original. Les deux autres, inédites, sont adressées au cardinal Cibo (12 et 23 mai 1681). L'évêque nommé de Meaux y sollicite le Secrétaire d'Etat d'appuyer sa demande au Pape de ne point payer l'*annate*. On lit dans celle du 12 mai : « Personne ne respecte plus ni la chaire de Saint-Pierre, ni ce corps auguste qui préside à toutes les affaires de la chrétienté, ni la rare et incomparable prudence avec laquelle V. E. les gouverne *sous le plus grand et le plus St pape qui fut jamais*... » Et voilà sans doute des compliments qui ne manquent pas de saveur, à la veille des Quatre Articles et si l'on se souvient de la lettre à Rancé (30 oct. 1682) : « les affaires de l'Eglise vont très mal; le Pape nous menace de constitutions foudroyantes... Une bonne intention avec peu de lumières, c'est un grand mal dans de si hautes places. Prions, gémissons »... Il ne s'agissait plus alors de gagner le *gratis*.

V. Les Jésuites faisaient donner, dans leurs collèges, pour les distributions de prix, des représentations théâtrales. L'Université, « plus austère », préférait les « exercices littéraires », c'est-à-dire des « actions publiques dans lesquelles les écoliers rendent compte des auteurs qu'ils ont vus en classe ou en particulier... » M. Jovy a retrouvé et publie l'un de ces « exercices ». Œuvre du professeur de rhétorique Lambert, il fut prononcé au collège de la Marche, le 11 août 1757, et a pour objet les derniers chants de l'*Enéide* et le cinquième chant de l'*Iliade*. Il prouve qu'à cette époque, si l'étude principale demeurait celle du latin, la négligence ou l'oubli du grec n'étaient pas aussi universels qu'on le dit trop souvent. M. Jovy conclut fort bien : « A. Chénier a peut-être dû plus aux leçons et aux souvenirs du Collège de Navarre qu'à l'influence tant célébrée de sa mère. » Et l'on s'étonne moins, après l'avoir lu et en songeant au succès mondain de ces « exercices », de ce qu'il y a d'images et d'allusions latines dans les orateurs de la Révolution.

Mais Lambert ne s'emmurait pas dans l'antiquité : très sagement, il ouvrait sur la vie du temps les fenêtres de sa classe. Ainsi parlait-il à ses élèves de J.-J. Rousseau, dont le Discours sur les Sciences venait de paraître (1750), et leur donnait-il à traiter le sujet suivant : « Plaintes des lettres contre un écrivain ingénieux, mais téméraire, qui les a accusées de nuire aux mœurs. » C'était un professeur intelligent...

VI. Voilà des années déjà que M. Jovy a publié « *un document inédit sur le séjour de J.-J. Rousseau à Grenoble en 1768* ». La lettre inconnue de l'astronome Lalande au génevois Le Sage (1769) contient

une indication précieuse sur l'état d'esprit de la victime des « Holbachiens », au temps où il vivait à Monquin sous le nom de Renou. « J'ai passé à Monquint près de Bourgoin : j'ai eu le bonheur de dîner chez Mr et Madᵉ Renou, de voir ses herbiers, de lui parler de botanique, car *et io son pittore...*; il ne parle point de quitter ce pays-là; il y est aimé; il s'y rend sociable, il mange chés les honnêtes gens et descend même pour recevoir les visites des dames, mais il s'est éloigné de la ville pour n'être pas excédé tous les jours. » Rousseau, sociable, qui ne cherche pas à changer de pays, qui va dans le monde, qui ne s'échappe point par une trappe, comme à Saint-Pierre, quand on vient le voir, voilà un moment qu'on ignorait dans les dernières années de cet homme extraordinaire! Nous devrons à M. Jovy le meilleur commentaire des *Confessions* sur la vie de Jean-Jacques en Dauphiné.

M. A. Croiset écrivait récemment (*Revue bleue*, 23 nov. 1912) : « Si l'on veut simplement goûter dans la lecture des œuvres littéraires, dans l'exposé des faits historiques et dans la discussion des idées philosophiques et morales, un plaisir de dilettante sans s'interroger sur la valeur du plaisir qu'on ressent et sans prétendre exprimer de jugement sûr quoi que ce soit, on peut s'abandonner à la bonne nature et suivre au hasard ses impressions... S'il s'agit au contraire... d'une acquisition solide de l'esprit, de la joie intellectuelle qui consiste à saisir dans les œuvres de l'homme tout ce qu'elles contiennent réellement d'humanité et de beauté et si l'on a le désir de ne pas être dupe, il est trop évident qu'il est un peu ridicule de prétendre y parvenir de plain-pied... sans avoir réuni d'abord toutes les connaissances exactes et positives qui se rapportent au sujet... » M. Jovy ne perd pas une occasion d'être l'homme de ces précisions laborieuses. L'en remercier et signaler ses travaux, ce n'est que justice et reconnaissance.

P.-J. Monbrun.

Joseph Hild, *Honoré Tournely und seine Stellung zum Jansenismus.* Fribourg en Brisgau, Herder, 1911, in-8°, xx-187 pages. Prix : 3 mk 60.

Honoré Tournely, notre plus grand théologien du dix-huitième siècle, n'a vraiment pas été gâté par les faveurs de nos historiens littéraires ou de nos polygraphes. C'est à peine si nos auteurs de dictionnaires ou répertoires ecclésiastiques lui consacrent quelques lignes. Plus de trente ans après sa mort ses ouvrages théologiques provoquaient bien une étude en trois gros volumes, mais ce n'était là qu'un pamphlet anonyme d'un Janséniste qui trouvait plus commode de l'insulter après sa mort que de le réfuter de son vivant. M. le Dr Hild de Limbourg doit être remercié d'abord pour avoir réparé l'oubli des Français et félicité ensuite pour ne point s'être laissé décourager par cette défaveur dont sont victimes chez nous tous ceux qui ont le plus vigoureusement mené le bon combat contre le Jansénisme. Il aura eu de plus le mérite d'avoir osé s'attaquer à cette histoire si touffue du Jansénisme au dix-huitième siècle que Sainte-Beuve se refusa toujours à aborder, « dût-il y perdre sa part de paradis ».

Et il s'est engagé à fond, au plus épais de ces querelles épineuses,

comme en témoignerait seule, s'il en était besoin, la vaste bibliographie qui ouvre son volume. Aussi à mesure qu'on le lit, Tournely nous apparaît, en pleine lumière, dans toute la simplicité de sa vie et toute la fécondité de son œuvre. Simple, elle le fut cette existence que trois mots peuvent résumer : il étudia, il enseigna, il écrivit. Mais pour être moins dispersée au dehors, cette activité n'en fut que plus concentrée et plus énergique autour de ce qui devint très vite son objectif à peu près unique : la lutte contre le Jansénisme. Cette lutte, commencée à la Faculté de Douai, il vint la poursuivre sur un théâtre plus élevé, dans sa chaire de la Sorbonne; il la continua dans ses écrits français, dans l'assistance qu'il prêta à des évêques isolés ou à l'assemblée du clergé de France, et enfin dans ses traités théologiques, qui firent suite à son enseignement. L'on sait si la lutte fut chaude alors autour des *Réflexions morales* de Quesnel, qui marquent, peut-on dire, la troisième prise d'armes du parti janséniste, et surtout au lendemain de la constitution *Unigenitus* dont le retentissement devait être si profond sur notre histoire religieuse du dix-huitième siècle. Mais pour savoir la part active et brillante qu'y prit Tournely, les mérites qu'il s'acquit par la crânerie de son attitude qui le fit même exclure des séances de la Sorbonne, rien ne vaudra le livre de M. H. Il instruit et charme à la fois, non seulement par la richesse et la solidité de l'information, mais aussi par la pénétration dont il fait preuve, par la clarté de son exposition, par l'objectivité de ton dont il ne se départ jamais. Parfois on serait bien tenté de trouver que le souci de tout dire entraîne l'auteur un peu loin, et c'est beaucoup d'une vingtaine de pages pour analyser par le menu les arguments de Tournely contre le Jansénisme. Quelques-unes d'entre elles auraient été avantageusement employées à préciser le genre d'influence qu'exerça l'œuvre de Tournely.

Cette influence est plus affirmée que montrée, et c'est n'en signaler qu'un aspect de nous dire seulement le nombre des éditions qui furent données de ses livres, en France, en Allemagne ou en Italie. On pourrait bien signaler aussi quelques méprises au sujet des abrégés qui furent faits de Tournely, mais rien de cela n'atteint le fond de l'ouvrage, qui fait grand honneur à son héros et à son auteur, et l'on comprend qu'il ait mérité à celui-ci le doctorat en théologie devant la Faculté de Fribourg.

A. Degert.

La Religion dans le passé et le présent, t. III, Hesshus-Lytton. Tubingue, Mohr 1912, in-4° xii, 2448 col. en allemand (1).

Le troisième volume de cette encyclopédie vient d'être terminé. Il n'y a pas à revenir sur les idées dont il s'inspire et sur la rigoureuse méthode suivie. Le volume a une importance particulière à cause de la lettre K où se trouvent beaucoup de sujets que l'on ne songerait guère à y chercher, hors d'Allemagne : casuistique, catéchisme, catholicisme, chasteté, travail des enfants, culte, Eglise : architecture (avec quelques belles gravures hors texte), chant ecclésiastique, école, royauté en Israël, confessionnalité, congrégations, comi-

(1) *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, voir *Bulletin* de 1909, pp. 443-4; 1911, p. 184.

tés, conciles, civilisation, culturkampf, art, enseignement. Ailleurs il faut signaler les articles sur la Mission intérieure, l'Islam, le judaïsme, Jésus-Christ, l'histoire littéraire de l'Ancien et du Nouveau Testament, les littératures profanes, le mouvement *Los von Rom*, Lourdes, Luther. D'une manière générale, cette encyclopédie sera surtout utile à consulter pour tout ce qui concerne l'histoire et l'état actuel du protestantisme, surtout dans les pays de langue allemande. Les catholiques ne sont pas négligés, mais il y aurait beaucoup à dire sur les noms choisis et les appréciations portées. L'article *Léon XIII*, est, à ce sujet, des plus caractéristiques. F. C.

Chanoine Valentin, *Vie de l'abbé Marceille*. Toulouse, Privat, 1912, in-8°, 279 pages.

Monsieur le chanoine Valentin a mis tout son esprit et plus encore tout son cœur dans cet édifiant récit. La charité inépuisable de l'abbé Marceille l'avait rendu légendaire à Toulouse et la vénération des pauvres l'a placé à côté de son saint ami, le Père Marie-Antoine. Son biographe retrace avec une chaleur d'âme communicative les différentes périodes de cette existence bien remplie. On admire tour à tour le séminariste menant avec méthode la lutte contre soi-même, le vicaire zélé de Saint-Sernin et l'aumônier du Cercle catholique d'ouvriers; on le suit en Tunisie où, près de vingt-cinq ans, le bon abbé Marceille se donne et prodigue sans compter sa fortune en faveur des soldats et des malades de l'hôpital du Belvédère. Quand l'âge le ramène à Toulouse, il s'occupe, avec la même tendresse, des âmes de ses chers élèves du Caousou, sans oublier les pauvres de la Côte-Pavée et les vieillards des Petites-Sœurs. L'ouvrage est dédié aux séminaristes de Toulouse; à bien d'autres, cette vie redira avec autorité les leçons du détachement des biens de ce monde et de l'évangélique charité. F. C.

CHRONIQUE DE L'INSTITUT CATHOLIQUE

Nos conférences. — M. le chanoine Maisonneuve a terminé la série de ses conférences sur Bossuet, en traitant les sujets suivants :

18 mars : *Le Quiétisme; Bossuet et Fénelon.*

25 mars : *Dernières controverses; Bossuet et Leibnitz.*

29 mars : *Bossuet évêque et directeur de conscience; dernières années.*

La dernière leçon de M. Louis Théron de Montaugé, sur la poésie chrétienne contemporaine, a été donnée le 23 mars. Elle avait pour objet « *le lyrisme contemporain;* son expression remarquable chez un certain nombre de poètes contemporains; le réveil d'une poésie spiritualiste et chrétienne ».

Le mercredi, 20 mars, M. René Henry a donné une conférence avec projections sur l'*Alsace-Lorraine.*

Enfin, M. l'abbé Carrière a également illustré de projections deux conférences faites l'une, le 22 mars, sur *les dirigeables et aéroplanes,* l'autre, le 31 mars, sur *la télégraphie sans fil.*

Distinctions académiques. — C'est avec le plus vif plaisir que nous enregistrons les succès académiques de trois de nos professeurs.

Au concours annuel de l'Académie des Jeux Floraux, M. l'abbé Dedieu a obtenu un prix de mille francs pour son mémoire sur *Alexandre Soumet, sa vie, son temps et ses œuvres.*

L'Académie française a décerné sur le prix Juteau-Duvigneaux un prix de mille francs à M. l'abbé G. Michelet pour son ouvrage : *Dieu et l'agnosticisme contemporain*, et un second de cinq cents francs à M. le chanoine A. Degert pour son *Histoire des séminaires français jusqu'à la Révolution.*

Nos cordiales félicitations aux trois lauréats.

M. le chanoine Degert, directeur de la *Revue de Gascogne*, a été nommé membre correspondant de l'Académie de Bordeaux, à l'occasion de la célébration du centenaire de cette Société.

Association des anciens élèves. — Elle a tenu sa réunion le 27 mai, lundi de la Pentecôte. L'assistance était particulièrement nombreuse. Une messe, à l'intention spéciale des confrères disparus, a été célébrée par M. le chanoine Martinon. Dans la séance qui a suivi, on a entendu les conseils que M. le chanoine Camp, président, sait donner avec tant de sagesse et d'autorité, le rapport toujours fin et spirituel de notre secrétaire perpétuel, M. l'abbé Samouillan, et une étude très vivante de M. l'abbé Dufréchou sur la littérature espagnole contemporaine.

Au banquet, le toast traditionnel a été porté par M. le chanoine Martinon. Après une réponse de M. le Président, Mgr le Recteur a remercié les divers orateurs et encouragé jeunes et anciens à continuer un labeur actif et fécond. On trouvera *in extenso* tous ces discours dans le *Bulletin spécial de l'Association.*

Examens. — Ont été reçus docteurs en théologie :

Avec la mention *cum magna laude* : MM. Borredon (Agen), Gazagne (Mende).

Avec la mention *cum laude* : MM. Cazals (Rodez), Clergué (Albi), Fage (Toulouse), Gisquet (Rodez), Moly (Rodez), Reboul (Mende).

M. Soulérat (Toulouse) a subi avec succès l'examen oral pour le doctorat en théologie.

Ont été reçus licenciés en théologie :

Avec la mention *cum magna laude* : MM. Ducasse (Agen), Tisseyre (Carcassonne); avec la mention *cum laude* : MM. Brugidou (Rodez), Carles (Rodez).

A été reçu docteur en philosophie : M. Molle (Montpellier), *cum laude*.

A été reçu licencié en philosophie : M. Clergué (Albi), *cum laude*.

A été reçu licencié en droit canonique : M. Ferran (Pamiers).

Ont été reçus licenciés ès lettres : mention *langues classiques*, M. Hiriart-Urruty (Bayonne); mention *histoire*, MM. Burguière (Rodez), Quintaa (Bayonne), Sigal (Carcassonne), *assez bien*; mention *allemand*, M. Joly (Carcassonne); mention *anglais*, M. Brugidou (Rodez); mention *espagnol*, M. Nohet (Perpignan); mention *langues vivantes* (parties communes), MM. Crouspeire (Bayonne), Fitero (Toulouse).

Ont obtenu les certificats d'études supérieurs scientifiques :

Mathématiques générales : MM. Combes (Albi), Sérès (Auch), *assez bien*; de Rességuier, *très bien*.

Mécanique rationnelle : M. Mazel.

Chimie générale : M. Combes.

Physique générale : M. Alcouffe (Rodez).

MM. Alcouffe et Sérès, ayant obtenu trois certificats, sont licenciés ès-sciences.

Le prix Duilhé de Saint-Projet pour la Faculté de théologie a été décerné à M. l'abbé Gazagne (Mende); le prix de la Faculté des lettres à M. l'abbé Fouchet (Perpignan).

Voici la liste des thèses présentées pour le doctorat en théologie et soutenues avec succès par les candidats :

3 juin. — *Les effets du Sacrement de l'Eucharistie*, par M. l'abbé Reboul, du diocèse de Mende.

8 juin. — *Saint Grégoire VII et l'Église de France*, par M. l'abbé Moly, du diocèse de Rodez.

10 juin. — *Deux preuves de l'existence de Dieu*, par M. l'abbé Cazals, du diocèse de Rodez.

12 juin. — *Charlemagne et le gouvernement de l'Église de France*, par M. l'abbé Gisquet, du diocèse de Rodez.

14 juin. — *L'adoption divine*, par M. l'abbé Gazagne, du diocèse de Mende.

15 juin. — *La Christologie de saint Irénée*, par M. l'abbé Fage, du diocèse de Toulouse.

19 juin. — *La personne du Christ d'après Duns Scot; originalité et dépendances*, par M. l'abbé Borredon, du diocèse d'Agen.

21 juin. *Le prétendu cartésianisme de Bossuet*, par M. l'abbé Molle, du diocèse de Montpellier (doctorat en philosophie).

Concours interscolaire. — Les prix du concours interscolaire organisé par l'Institut catholique entre les maisons d'enseignement secondaire du Sud-Ouest ont été obtenus par les lauréats dont les noms suivent :

Instruction religieuse : J.-M. Restes (Ecole Malaret, Toulouse).

Dissertation philosophique : Albert Dalis (Nay).

Composition française : Carmel Nargassans (Bétharram).

Mathématiques A et B : Julien Jean (Institution Saint-Joseph, Rodez).

Sciences, philosophie : Irénée Lacroux (Valence-d'Albi).

Sciences, Première C et D : J. de la Soujole (Carcassonne).

Version grecque : Pierre Monginoux (Mende).

Version latine : A. Rivière (Ecole Malaret, Toulouse).

Thème latin : Louis Codis (Graves, à Villefranche-de-Rouergue).

Rentrée. La rentrée, fixée au lundi 28 octobre, nous a ramené le même nombre d'étudiants que l'année précédente. Le mardi 29, commençaient les exercices de la retraite spirituelle prêchés par Mgr Avril, de la maison des Chartreux de Lyon.

Les travaux de l'année scolaire ont débuté, le 4 novembre, par la Messe du Saint-Esprit. Immédiatement après, MM. les professeurs ont renouvelé la profession de foi et prêté le serment antimoderniste entre les mains de Monseigneur l'Archevêque de Toulouse, Chancelier de l'Institut. Sa Grandeur a bien voulu redire ses encouragements aux maîtres et aux élèves. Les maîtres, Recteur et professeurs, ont toute la confiance de NN. SS. les Evêques et ils la méritent par leur dévouement et la sûreté de leur doctrine. Les élèves n'ont qu'à recevoir les leçons et suivre les exemples de ces maîtres, en mettant à la base de leur travail, de leur conduite et de leur vie spirituelle la discipline recommandée par nos saints livres : *Audite disciplinam.*

La séance solennelle de rentrée a eu lieu le mardi 12 novembre, sous la présidence de Monseigneur l'Archevêque de Toulouse, Chancelier, assisté de NN. SS. les Archevêques et Evêques d'Albi, Auch, Tarbes, Perpignan, Aire, Carcassonne, Rodez, Mende, Agen, Pamiers, Périgueux, Tulle et Cahors. Devant l'auditoire choisi qui remplissait notre grande salle, Mgr le Recteur a prononcé le discours que l'on a trouvé reproduit *in extenso* dans le *Bulletin*. Après lui, M. le chanoine Maisonneuve a exposé les travaux des professeurs de nos Facultés canoniques.

Mgr de Carsalade du Pont, évêque de Perpignan, dans un langage imagé et vibrant, est venu ranimer notre courage en nous montrant l'Église continuellement persécutée et sortant toujours triomphante du tombeau où ses ennemis croyaient l'avoir enseveli. Aussi, aujourd'hui comme toujours, sa devise est-elle : *Duc in altum.*

Monseigneur le Chancelier n'a pas voulu clore la séance sans dire à l'assistance les remerciements de NN. SS. les Evêques et leur ferme volonté de maintenir et de développer l'œuvre de haut enseignement fondée à Toulouse. Elle continuera, comme par le passé, à rendre à l'Église les plus grands services et elle lui fournira une élite de prêtres savants, pieux et zélés, aussi nécessaire aujourd'hui que jamais.

TABLE DES MATIÈRES [1]

BAYLAC (J.). — L'École sociologique française, à propos d'un ouvrage récent 241
BRETON (Mgr). — La tolérance, à propos d'un livre récent. 81
— Les origines de la philosophie de Malebranche...... 214
— Du conflit entre la science et la foi.............. 433
CAVALLERA (F.). — Suarez et la doctrine catholique sur l'origine du pouvoir.......................... 97
— Revue de l'ancienne littérature chrétienne...... 357, 400
CROUZIL (L.). — Le droit d'occupant dans les églises.... 259
DEGERT (A.). — S. Charles Borromée et le clergé français.................................. 145, 193
DESNOYERS (L.). — La religion de Yahwè et l'occupation de Canaan............................ 49
DUFRÉCHOU (A.). — L'Université espagnole d'aujourd'hui 120
FRANON (E.). — Newman catholique.................. 420
HOURCADE (R.). — Spéculation métaphysique et progrès scientifique.......................... 3
— Des écrits authentiques de S. Thomas d'Aquin...... 175
MAISONNEUVE (L.). — La philosophie de Schopenhauer.................................. 385, 443
MONBRUN (J.). — Les Jeux Floraux et Jean-Jacques Rousseau.............................. 311
— La lutte philosophique en province, l'éloge de Bayle aux Jeux Floraux.................... 337

(1) La pagination du fascicule de juin a été rectifiée : 241-288 au lieu de 141-88.

Saltet (L.). — L'ancienne université de Toulouse...... 16
— Archéologie romaine. La translation de sainte Cécile au neuvième siècle.............................. 269
Théron de Montaugé (L.). — L'œuvre nouvelle de M. Louis Le Cardonnel « Carmina sacra »......... 289
Trilhe (Dom E.). — Une histoire des séminaires français jusqu'à la Révolution......................... 160

NOTES ET CRITIQUES.

Achelis. — *La chrétienté pendant les trois premiers siècles*.... 401
Acta Academiae Velehradensis.............................. 459
Ageorges. — *La marche montante d'une génération (1890-1910)* 45
Aigrain. — *Manuel d'épigraphie chrétienne*. I. *Inscriptions latines*...................................... 379
Alvin. — *Histoire du séminaire de Cambrai*.............. 92
Andrieux. — *La première communion*....................... 192
Augustin (St). — *Scripta contra Donatistas*, éd. Petschenig.. 372
— *De Civitate Dei*, trad. Schroeder........................... 88
— (Pseudo) *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti*, éd. Souter. 372
Bainvel. — *La dévotion au Sacré-Cœur de Jésus*............ 188
Baker (Miss). — *Vers la maison de lumière*................ 425
Bardenhewer. — *Histoire de l'ancienne littérature ecclésiastique*, tome III. *Le quatrième siècle, à l'exception des écrivains syriaques*.. 357
Barth. — *L'interprétation du Nouveau Testament dans la gnose valentinienne*.. 404
Bartmann. — *Le Christ est-il l'adversaire du culte de Marie?*.. 39
Bastien (Dom.). — *Directoire canonique à l'usage des Congrégations à vœux simples*..................................... 190
Batiffol (Mgr). — *Histoire du Bréviaire romain*.............. 40
Baudrillart (Mgr). — *Vie de Mgr d'Hulst*, tome I............ 233
Behm. — *L'imposition des mains dans l'Eglise primitive, usage, origine, signification*.................................. 403
Belliot. — *Manuel de sociologie catholique*.................. 137
Bibliographie théologique annuelle. — Histoire ecclésiastique.. 86
Bill. — *Pour l'explication et la critique textuelle du premier livre de Tertullien « Adversus Marcionem »*................. 408
Bonet. — *Bossuet moraliste*................................ 330

BOSSUET. — *Exposition de la doctrine catholique* 332
— *Correspondance*, tome V 429
BRUNETEAU. — *Les tentations du jeune homme* 284
BUKOWSKI. — *La satisfaction d'après l'orthodoxie russe* 460
BUTLER. — *Sancti Benedicti Regula Monachorum* 381

CAPÉRAN. — *Le problème du salut des infidèles* 413
CATHREIN. — *Philosophia moralis* 280
CHARON. — *Histoire des patriarcats melkites* 460
CIMETIER. — *L'exercice public du culte catholique d'après la législation civile française* 192
Conférences de Saint-Etienne (Ecole pratique d'études bibliques). 47
CREUSEN. — *Tabulae fontium Traditionis christianae* 86
CRISTIANI. — *Du Luthéranisme au Protestantisme* 190
CROSNIER. — *A travers nos écoles chrétiennes* 335

DAUPHIN. — *Histoire des séminaires de Rennes et de Dol* 43
DE BACKER. — *Sacramentum, le mot et l'idée représentée par lui dans les œuvres de Tertullien* 406
DEBIZE. — *L'éducation de la charité* 143
DE MEESTER. — *Etudes sur la théologie orthodoxe* 34
DENYS L'ARÉOPAGITE. — Tr. Stilgmayr 370
Didascalie des douze apôtres (La). — Tr. Nau 365
DONCŒUR. — *Synopsis scriptorum ecclesiasticorum, ab. a. D. 40 ad. a. D. 460* 359
DECONINCK. — *Essai sur la chaîne de l'Octateuque* (et fragments de Diodore de Tarse) 376
DOBSCHÜTZ (von). — *Le décret gélasien* de libris recipiendis et non recipiendis 374
DUBON. — *Lamennais et le Saint-Siège* 138
DUFOURCQ. — *Histoire de l'Eglise, le christianisme et l'organisation féodale* 462
DUVAL. — *Les livres qui s'imposent* 431

EUSÈBE. — *Chronique*, tr. Karst 371
EUSTATHE d'Antioche. — *Sur la pythonisse d'Endor*, éd. Klostermann 369

FABRE. — *Jean-Henri Fabre*, l'entomologiste, raconté par lui-même 94
FALCO. — *Le disposizioni « pro anima »* 35
FLEURY. — *Hippolyte de la Morvonnais. I. Etude sur le romantisme en Bretagne. II. Œuvres choisies* 142
FOCHERINI. — *La dottrina canonica del diritto della guerra da S. Agostino a Baltazar d'Ayala* 418

GADAVE. — *Les documents sur l'histoire de l'Université de Toulouse et spécialement de sa Faculté de droit civil et canonique.* 185

Gebhardt — von Dobschütz. — *Actes des martyrs d'Edesse*.... 376
Gélis (de). — *Histoire critique des Jeux Floraux*............ 286
Gérontius. — *Vie de sainte Mélanie la jeune*, tr. Krottenthaler. 366
Gondal. — *Pour mes Homélies*........................ 336
Goyau. — *Autour du catholicisme social*, 5e série............ 332
Grégoire de Nysse. — *Sur la pythonisse d'Endor*, éd. Klostermann.. 369
Grégoire le Thaumaturge. — *Œuvres authentiques*, tr. Dom Bourier.. 370
Grisar. — *Luther. II. A l'apogée de sa vie*.............. 189
Griselle. — *Louis XIII et Richelieu*.................... 285
Guichen (Vte de). — *La France morale et religieuse au début de la Restauration*................................ 382

Haase. — *Sur la gnose de Bardesane, recherches de critique littéraire et d'histoire des dogmes*..................... 405
Heikel. — *Eusèbe : Les écrits sur Constantin*............. 371
Herbigny (d'). — *Un Newman russe : Vladimir Soloviev*...... 35
Heurtevent. — *Durand de Troarn et les origines de l'hérésie bérengarienne*................................... 411
Hild. — *Honoré Tournely*............................ 469
Hippolyte (S.). — *Les bénédictions de Jacob; Commentaire de Daniel*, éd. Diobouniotis......................... 368
Holl. — *S. Epiphane, Ancorat et Panarion : la tradition manuscrite*.. 371
Idéal monastique (l'), et la vie chrétienne des premiers jours.. 382
Irénée (S.). — *Adversus haereses*, version arménienne et tr. Klebba.. 366
— *Démonstration de la prédication apostolique*, tr. Weber.... 367
Isidore (S.) de Péluse. — *Quarante-neuf lettres*, éd. Aigrain.. 374
Jovy. — *Opuscules divers*............................ 462
Jugie. — *Nestorius et la controverse nestorienne*............ 409
Kaulen, Vosen et Schumacher. — *Rudimenta linguae hebraicae*. 39
Kayser. — *Les écrits d'Arnobius junior*................. 411
Koch. — *Cyprien et la primauté romaine*................ 408
vingici.. 36
Krusch et Levison. — *Passiones vitaeque sanctorum aevi mero-*
Larfeld. — *Synopse des quatre évangiles*................. 89
Le Bachelet. — *Bellarmin et la Bible Sixto-Clémentine*. — *Bellarmin avant son cardinalat*........................ 33
Lehaut. — *L'éternité des peines de l'enfer dans saint Augustin*. 408
Lelièvre. — *La religion de Jésus et l'Evangile*............ 47
Levison et Krusch. — *Passiones vitaeque sanctorum aevi merovingici*.. 36

LIETZMANN. — *Le Sauveur du monde*.................... 188
Liturgies grecques, tr. Storf-Schermann.................. 365

MALIGE. — *La vie spirituelle*........................ 427
MARCAULT. — *Essai historique sur Messire Joseph Sain*........ 41
MARÉCHAUX. — *Saint Benoît*......................... 381
MATHIEU (Cardinal). — *Œuvres diverses;* second volume...... 334
MÉTHODE D'OLYMPE. — *Le Banquet*, tr. Fendt.............. 370
MIGNE. — *Patrologiae cursus completus. Series graeca. Indices digessit* F. Cavallera.......................... 360

Odes de Salomon, tr. Flemming-Harnack et Labourt-Batiffol.. 363
ORIGÈNE. — *Scolies sur l'Apocalypse*, éd. Diobouniotis-Harnack. 368
— *Sur la pythonisse d'Endor*, éd. Klostermann............ 369

PALLADIUS. — *Vie des Saints-Pères*, tr. Krottenthaler......... 366
PALMIERI. — *Nomenclator Literarius theologiae orthodoxae*.. 460
PICART (Dom). — *La liturgie en une leçon*................ 432
PISANI. — *L'Eglise de Paris et la Révolution*, tome IV......... 430
POINCARÉ (H.). — *Leçons sur les hypothèses cosmogoniques*.... 238
PORPHYRE. — *Critique du Nouveau Testament*, éd. Harnack.... 369
PRAT. — *La théologie de saint Paul* : deuxième partie........ 326
PUECH. — *Les apologistes grecs du deuxième siècle de notre ère*. 403

Recrutement (le) *sacerdotal*, table analytique et méthodique... 428
Religion dans le passé et dans le présent (La)............... 472
RITTER. — *Les Eglises chrétiennes au matin du vingtième siècle* 461
ROUËT DE JOURNEL. — *Enchiridion Patristicum*............. 87
ROUPAIN. — *La vraie Religion*........................ 427
RÜCKER. — *Saint Cyrille d'Alexandrie, les homélies sur saint Luc*.................................... 373

SAINTE-FOI. — *Souvenirs de jeunesse*.................... 140
SAMOUILLAN. — *La Société française au dix-septième siècle, d'après les Mémoires*.......................... 90
SCHERMANN. — *Le papyrus liturgique de Dêr-Balyzeh*........ 365
SCHŒNER. — *Histoire du séminaire de Saint-Nicolas-du-Chardonnet*, tome II, *Petit séminaire*.................... 93
SCHUMACHER, VOSEN et KAULEN. — *Rudimenta linguae hebraicae* 39
SCHWALM. — *La vie privée du peuple juif à l'époque de Jésus-Christ*................................. 46
— *Leçons de philosophie sociale*, tome II.................. 181
STROWSKI. — *Tableau de la littérature française au dix-neuvième siècle*................................... 235

Theologischer Jahresbericht, voir *Bibliographie théologique annuelle*................................... 86

TIXERONT. — *Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne, tome III*........ 328

Une âme bénédictine, Dom Pie de Hemptinne........ 240

VACANDARD. — *Etudes de critique et d'histoire religieuse*, 3e série 231
VALENTIN. — *Vie de l'abbé Marceille*........ 471
VANDERPOL. — *Le droit de guerre d'après les théologiens et les canonistes du moyen âge*........ 419
VOSEN, KAULEN et SCHUMACHER. — *Rudimenta linguae hebraicae*. 39

Chronique de l'Institut catholique........ 48, 96, 144, 472

Toulouse. — Imprimerie Saint-Cyprien, A. NAUZE, imp. *Le Gérant* : NAUZE.